جدید تصحیح شدہ اور اضافہ شدہ ایڈیشن

معارف الحواشی

اردو شرح

اصول الشاشی

تالیف

مولانا عبدالحی استوری

مکتبہ عمر فاروق

مَعَارِفُ الحَوَاشِي

شَرح

أُصُولِ الشَّاشِي

تصحیح شدہ جدید ایڈیشن

مؤلف

مولانا عبدالحی استوری

اُستاذ الحدیث، جامعہ انوار العلوم، شادباغ ملیر کراچی
مدیر جامعہ قاسمیہ، غازی ٹاؤن ملیر کراچی
0312-8733503 / 0300-8950451

مکتبہ عمر فاروق

نام کتاب

مَعَارِفُ الْحَوَاشِي شرح أُصُولِ الشَّاشِي

مؤلف

مولانا عبدالحی استوری

اُستاذُالحدیث، جامعہ انوار العلوم، شادباغ ملیر کراچی

مدیر جامعہ قاسمیہ، غازی ٹاؤن ملیر کراچی

0312-8733503 / 0300-8950451

تصحیح شدہ جدید ایڈیشن

مئی 2026ء

ناشر

مکتبہ عمر فاروقؓ

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel:021-34604566

Cell:0334-3432345

ملنے کے پتے

مکتبہ معارف القرآن
احاطہ دارالعلوم کورنگی کراچی 021-35031565

دارالاشاعت، ایم اے جناح رو
اُردو بازار کراچی 021-32631834

سعدی اسلامی کتب خانہ
گلشن اقبال نمبر ۲ کراچی 0333-2305791

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی 021-34927159

مکتبہ لدھیانوی
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی 021-34130020

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ کراچی 021-32212220

مکتبہ رشیدیہ،
سرکی روڈ کوئٹہ 081-2662263

کتب خانہ رشیدیہ،
راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار فیصل آباد
041-2631204

مکتبہ رحمانیہ،
اُردو بازار لاہور 042-37224228

مکتبہ سید احمد شہید،
اُردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ،
جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ 092-3630564

مکتبہ عمر فاروق
محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

دارالاخلاص محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

قارئین کی خدمت میں

کتاب ہذا کی تیاری میں تصحیح کتابت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، تاہم اگر پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو التماس ہے کہ ضرور مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ان اغلاط کا تدارک کیا جا سکے۔ جزاکم اللہ

فہرست

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

عرض مؤلف

تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں، جس نے بندۂ ناچیز سے اصول فقہ کی اہم ترین کتاب اصول الشاشی کی ایک عام فہم شرح معارف الحواشی لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔ یہ محض اسی کی عنایت اور اسی کا فضل ہے۔ اصول الشاشی پر اس سے قبل کئی شروحات لکھی جا چکی ہیں، لیکن ہر شرح کی اپنی ایک خصوصیت ہوتی ہے۔ بندہ کو عرصۂ دراز سے اصول الشاشی پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی ہے۔ سب سے پہلے جامعہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مکہ مسجد آدم جی نگر کراچی میں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور کئی سال مسلسل پڑھانے کے بعد یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اس کتاب کی ایک عام فہم شرح لکھی جائے۔ بندہ نے یہ کتاب استاذ الاساتذہ حضرت مولانا شفیق الرحمن کشمیری حفظہ اللہ سے جامعہ فاروقیہ میں پڑھی تھی۔ ان کے پڑھانے کا ایک خاص انداز ہے، جو ان کا خاص امتیاز ہے۔ حضرت سبق کی تقطیع کر کے طویل سے طویل درس کو صرف چند باتوں میں سمیٹ لیتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر بات کی وضاحت کرتے ہیں، جس سے متوسط ذہن کے طلبا بھی انتہائی آسانی سے سبق کو نہ صرف سمجھ لیتے ہیں، بلکہ ذہن نشین بھی کر لیتے ہیں۔ حضرت سے کئی کتابیں پڑھنے کا شرف حاصل ہوا۔ حضرت مشکل سے مشکل کتاب کو آسان سے آسان تر کر کے پڑھانے کا ایک خاص ملکہ رکھتے ہیں۔ بندہ ناچیز کو یہ انداز بہت زیادہ پسند آیا اور ان ہی کے انداز میں پڑھانے کی کوشش بھی کی اور شرح بھی انہی کے انداز میں لکھی ہے۔ حضرت تدریس میں اپنی مثال آپ رکھتے ہیں۔ فجزاہ اللہ احسن الجزا

اس کتاب کی چند خصوصیات درجہ ذیل ہیں:

- عبارت مع مکمل اعراب
- سلیس اور عام فہم ترجمہ
- بعض اہم باتوں کا بطور تمہید ذکر
- ہر درس چند باتوں پر مشتمل
- ہر بحث کی تقطیع
- ہر بحث کے بعد تمارین
- نفس کتاب حل کرنے کا اہتمام
- مشکل اور مغلق مقامات کا عام فہم انداز میں حل
- دروس کی ترتیب سہ ماہی، ششماہی اور سالانہ نصاب کے اعتبار سے
- اصول کو مثالوں میں منطبق کرنے کا اہتمام

قارئین سے گزارش ہے کہ کتاب پڑھنے کے دوران اگر کسی غلطی پر مطلع ہوں تو بندے کو آگاہ کر دیں اور بندے کو اپنی خصوصی دعاؤں میں نہ بھولیں۔

مولانا عبدالحی استوری
اُستاذُ الحدیث، جامعہ انوار العلوم، شادباغ ملیر کراچی
مدیر جامعہ قاسمیہ، غازی ٹاؤن ملیر کراچی
0312-8733503 / 0300-8950451

تعارف مؤلف

نام : عبد الحئ استوری بن مولانا محمد ایاز، پیدائش : ۱۹۷۴ء

آبائی علاقہ : گلگت بلتستان، ضلع استور، گاؤں ڈوئیاں۔

تعلیم : ابتدائی تعلیم کا آغاز اپنے گاؤں "ڈوئیاں" سے کیا، تین سال دار العلوم استور میں قرآن مجید اور درس نظامی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، پھر ۱۹۸۶ء میں کراچی آکر درجہ ثانیہ تک مدرسہ مدینۃ العلوم نارتھ ناظم آباد میں پڑھا، ۱۹۹۱ء میں درجۂ ثالثہ کے لئے جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی میں داخلہ لیا، اسی سال پوری کلاس محمد علی سوسائٹی میں واقع جامعہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مکہ مسجد منتقل ہوئی، درجہ رابعہ سے سابعہ تک تعلیم اسی مدرسہ میں حاصل کی۔ ۱۹۹۶ء میں دورۂ حدیث کے لئے ملک کی عظیم دینی درس گاہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری رحمہ اللہ ٹاؤن کا رخ کیا۔

تدریس : درس نظامی سے فراغت کے بعد تدریسی زندگی کا آغاز جامعہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مکہ مسجد سے کیا، تقریباً چار سال اسی جامعہ میں درجۂ خامسہ تک کی کتب پڑھانے کی سعادت حاصل رہی، بعد ازاں جامعہ صدیقیہ ناتھا خان گوٹھ شاہ فیصل کالونی میں تقریباً سات سال تک تدریسی مصروفیت رہی، اس کے بعد ملیر کے علاقے شاد باغ میں واقع جامعہ انوار العلوم میں چار سال سے تا حال تدریسی مصروفیت جاری ہے۔ فَلِلّٰهِ الحَمدُ عَلٰی ذٰلِكَ.

امامت وخطابت

- جامع مسجد الغنی، اون ہومز گلشن اقبال ۱۹۹۵ء
- جامع مسجد الکبیر ڈیفنس فیز ۲ خیابان ہلال ۱۹۹۹ء تا ۲۰۰۱ء
- جامع مسجد مدنی، گوشت مارکیٹ ملیر ۲۰۰۱ء تا ۲۰۰۷ء
- جامع مسجد فاطمہ رضی اللہ عنہا غازی ٹاؤن ملیر ۲۰۰۷ء سے تا حال

تصنیفی خدمات:

۔ معارف التوحید	۔ معارف النحو شرح ہدایۃ النحو (اردو)
۔ نوادر النحو "فی حل" ھدایۃ النحو (عربی)	۔ معارف الحواشی شرح اصول الشاشی (اردو)
تنقیح الحواشی لحل اصول الشاشی (عربی)	۔ معارف الاسرار شرح نور الانوار (ارد)

رابطہ نمبر: ۰۳۰۰۸۹۵۰۴۵۱

انتساب

بندہ اپنی اس ادنی کاوش کا انتساب کرتا ہے:

- اپنے والدین کے نام، جن کی اَن تھک محنتوں اور دعاؤں کی برکت سے بندہ علوم دینیہ سے وابستہ رہا اور
- اپنے مشفق اور مربّی اساتذہ کے نام، جن کی شب و روز محنت کی برکت سے بندہ نے درس نظامی کی تکمیل کی،
- حضرت مولانا یوسف کشمیری حفظہ اللہ مہتمم جامعہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مکہ مسجد محمد علی سوسائٹی کراچی،
- حضرت مولانا شفیق الرحمن کشمیری حفظہ اللہ مہتمم جامعہ صدیقیہ ناتھاخان گوٹھ کراچی،
- حضرت مولانا عبد الغفار برمی حفظہ اللہ سابق استاذ حدیث جامعہ مدینۃ العلوم نارتھ ناظم آباد کراچی اور
- حضرت مولانا ابو الحسن برمی رحمہ اللہ سابق مہتمم جامعہ مدینۃ العلوم نارتھ ناظم آباد کراچی کے نام

کلماتِ تشکّر

بندہ مشکور ہے:

- حضرت مولانا شفیق الرحمن گلگتی S مہتمم جامعہ انوار العلوم شاد باغ ملیر کا، جن کی حوصلہ افزائی سے یہ کام پائے تکمیل کو پہنچا اور
- مولانا خرّم شہزاد S استاذ مدرسہ بیت السلام کا، جنہوں نے کتاب کی تصحیح میں معاونت فرمائی اور
- مولوی عثمان صفدر کا، جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ کے فرائض انجام دیے اور بعض مقامات پر اہم مشورے بھی دیے اور
- مولوی احمد حسن کا، جنہوں نے پروف ریڈنگ کے فرائض انجام دیے اور
- مولانا عبد البصیر استاذ جامعہ صدیقیہ ناتھاخان گوٹھ کراچی اور مولانا محمد امین استاذ جامعہ صدیقیہ ناتھاخان گوٹھ کراچی کا، جنہوں نے کتاب کی نظر ثانی میں معاونت فرمائی۔

اصول فقہ کی اہمیت اور ضرورت

اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کو صرف اپنی عبادت اور بندگی کے لیے اس دنیا میں بھیجا ہے اور پھر انسانوں کی ہدایت کے لیے وقتاً فوقتاً انبیاء ورسول مبعوث فرماتا رہا، جو اللہ کے احکام بندوں تک پہنچاتے رہے اور آخر میں خاتم النبیّین ورحمۃ اللعالمین ﷺ کو مبعوث فرمایا اور نبوت کے سلسلے کو ختم فرما کر قیامت تک کے لیے شریعتِ محمدیہ ﷺ کو باقی رکھا۔ اب رہتی دنیا تک دینِ محمدی ﷺ ہی کے احکام پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ اس کے علاوہ دیگر شریعتیں منسوخ ہوگئیں ہیں۔ دینِ محمدی ﷺ احکام کا مدار چار بنیادی مأخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس پر ہے۔

یہ بات واضح رہے کہ قرآن وسنت سے استدلال واستنباط ہر شخص کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ انسان کے لکھے ہوئے کلام کو بھی سمجھنے کے لیے استاذ کی ضرورت ہوتی ہے۔ کوئی بھی شخص گھر بیٹھے کتابیں پڑھ کر ڈاکٹر اور انجینئر نہیں بن سکتا، بلکہ ان فنون کو حاصل کرنے کے لیے اسکول وکالجز اور یونیورسٹی قائم کیے گیے ہیں، جہاں جاکر ان فنون کو استاذ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کلامُ اللہ کو بغیر استاذ کے سیکھا جاسکتا ہے؟ سیکھنا تو درکنار اسے درست پڑھنا بھی دشوار ہے۔

ایسے ہی حدیثِ رسول ﷺ سے استدلال واستنباطِ احکام ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہے، خاص طور پر جب کہ یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ لوگوں نے بہت سی باتیں گڑھ کر معاذاللہ! سید المرسلین ﷺ کی طرف منسوب کردیں ہیں، جنہیں محدّثین کی اصطلاح میں احادیثِ موضوعہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا احکام ومسائل کے استخراج کے لیے حدیث کی صحت وسقم، احوالِ رُوات، ان کے صدق وکذب، ضبط وعدالت، ملازمتِ تقویٰ وغیرہ بہت سارے اوصاف نظر وملاحظہ میں درکار ہوتے ہیں، تب کہیں جاکر معنی ومرادِ حدیث کو سمجھنے کا مرحلہ آتا ہے۔ اس کے لیے کئی علوم وفنون میں مہارت کے ساتھ ساتھ تقویٰ واخلاص، مجاہدہ وعبادت اور ریاضت درکار ہے تب کہیں جاکر انسان اس مقام تک پہنچتا ہے کہ حدیث سے استدلال کرے۔

نیز یہ بات یاد رہے کہ جس طرح قرآن وحدیث احکام شرع میں حجت ہیں اسی طرح اجماع وقیاس بھی احکام شریعہ میں حجت ہیں اور ان کا حجت ہونا بھی قرآن وحدیث سے ثابت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ....الخ اس آیت میں اس امت کو بہتر امت کہا ہے اور فرمایا کہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو پس اگر یہ امت برائی پر مجتمع ہوتی تو اسے بحیثیت مجموعی نیکی کا حکم دینے والی اور برائی سے منع کرنے والی امت نہ کہا جاتا۔ معلوم ہوا کہ یہ امت کبھی برائی پر مجتمع نہ ہوگی اور جس پر یہ مجتمع ہوگی وہ اچھائی ہی اچھائی ہوگی۔ احادیث میں بھی متعدد مقامات پر اجماع کو حجّت شرعی ہونے کی سند حاصل ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ اور اسی طرح فرمایا: لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ اور بہت سی احادیث موجود ہیں جن سے اجماع کا حجّت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

قیاس کا حجّت ہونا بھی قرآن و حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَاعْتَبِرُوْا يٰاُولِي الْاَبْصَارِ** اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور و معروف حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم اور قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا: "اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کروگے؟" حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: کتاب اللہ سے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال کیا: "اگر تم وہ حکم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کروگے؟" انہوں نے عرض کیا: سنّتِ رسول سے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال کیا: "اگر تم وہ حکم سنّتِ رسول میں بھی نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کروگے؟" تو انہوں نے عرض کیا: پھر میں اپنی رائے سے، یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا۔ یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی، جس سے اس کا رسول خوش ہے۔"

چند بنیادی باتیں

پہلی بات — حالات مصنف رحمہ اللہ

بعض حضرات ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ وہ بڑے سے بڑا کام انجام دے کر بھی اپنی شہرت کو پسند نہیں کرتے۔ یہ ان کے اخلاص کی علامت اور نشانی ہوتی ہے انہی مخلص ہستیوں میں سے ایک اصول الشاشی کے مصنف رحمہ اللہ بھی ہیں، جنہوں نے اصول فقہ میں اتنی اہم ترین کتاب لکھنے کے باوجود اپنا نام ظاہر کرنا پسند نہ فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہ چل سکا کہ اس کتاب کے مصنف کا نام اور تعارف کیا ہے؟ البتہ بعض حضرات نے ان کا نام اسحاق بن ابراہیم سمرقندی متوفی ۳۲۵ھ تحریر فرمایا ہے اور صاحبِ کشف الظنون نے مصنّف کا نام نظام الدین شاشی تحریر فرمایا ہے۔ شاش ماوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے، جو مصنّف کا وطن تھا، اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو شاشی کہا جاتا ہے۔ آپ مصر میں مدفون ہوئے۔

دوسری بات — اصول فقہ کی تعریف

اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی

تعریف اضافی: سے مراد یہ ہے کہ مضاف کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ کی الگ تعریف کی جائے۔

اصول کی تعریف: اصول اصل کی جمع ہے اصل کا معنی یہ ہے کہ **مَايُبْتَنٰى عَلَيْهِ غَيْرُهٗ** یعنی جس چیز پر دوسری چیز کی بنا ہو۔ جیسے دیوار چھت کے لیے اصل ہے۔

فقہ کی تعریف: فقہ کا لغوی معنی جاننا، فقیہ ہونا۔

اصطلاح میں فقہ نام ہے احکامِ شرعیہ عملیہ کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا۔

اصول فقہ کی تعریف لقبی : تعریف لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی اکٹھی تعریف کی جائے۔

عِلْمٌ بِقَوَاعِدٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ اِلٰى اِسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ

اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے، جن کے ذریعہ سے مجتہد اَدِلّہ تفصیلیہ سے احکامِ شرعیہ کا استنباط کرتا ہے۔

تیسری بات غرض وغایت: احکامِ شرعیہ کا ادلّہ تفصیلیہ سے جاننا۔

چوتھی بات موضوع: اصول فقہ کے موضوع کے بارے میں تین اقوال ہیں:

(۱) صرف دلائل (۲) صرف احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول راجح ہے۔

پانچویں بات اصول فقہ کی تدوین: اصول فقہ کے قواعد عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ ہی سے معروف و مشہور ہیں، مگر اس دور میں یہ قواعد کسی کتابی شکل میں مدوّن نہیں تھے، البتہ صحابہ اور تابعین مجتہدین ان قواعد کو مرتّب کرنے میں برابر مشغول تھے، حتی کہ آج اس فن کی سینکڑوں کتابیں دستیاب ہیں۔ انہی قواعد میں سے چند چیزیں اوّلاً خلیفۂ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے پاس لکھی تھیں، پھر ان قواعد کو کتاب میں منضبط کرنے والے امام ابو یوسف، امام محمد رحمہما اللہ ہیں، جو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے تلامذہ میں سے ہیں۔ مگر ان حضرات کی تالیف و تصنیف ہم تک نہیں پہنچی۔ نیز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی اصول فقہ میں ایک کتاب لکھی تھی، جس کا نام "کتاب الرائی" تھا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس علم میں "الرسالہ" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔

چھٹی بات کتاب اللہ کی تعریف

اَلْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ ﷺ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ

قرآن وہ کتاب ہے جو رسول ﷺ پر اتاری گئی ہو اور مصاحف میں لکھی گئی ہو اور وہ نقل متواتر کے ساتھ رسول کی طرف سے منقول ہو، بغیر کسی شبہ کے۔

ساتویں بات قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے

کتاب اللہ کی تین تقسیمات لفظ کے اعتبار سے ہیں اور چوتھی تقسیم معانی کے اعتبار سے ہے۔

پہلی تقسیم : لفظ کی باعتبارِ وضع کے اقسام

دوسری تقسیم : لفظ کی باعتبارِ استعمال کے اقسام

تیسری تقسیم : لفظ کی باعتبارِ ظہور و خفا کے اقسام

چوتھی تقسیم : معنی کی باعتبارِ استدلال کے اقسام

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ أَعْلٰى مَنْزِلَةَ الْمُؤمِنِينَ بِكَرِيْمِ خِطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِيْنَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِيْنَ مِنْهُمَ بِمَزِيْدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهِ، وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهِ، وَالسَّلَامُ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَأَحْبَابِهِ. وَبَعْدُ فَإِنَّ أُصُوْلَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ: كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَسُنَّةُ رَسُولِهِ، وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ، وَالْقِيَاسُ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْأَحْكَامِ.

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے اپنے مکرم خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبے کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب کے معانی جاننے والے علماء کے درجہ کو بلند فرمایا ہے اور خاص کیا ہے ان میں سے استنباط کرنے والوں کی حق تک رسائی کی زیادتی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم پر، اور سلام ہو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ و شیوخ پر اور حمد و صلاۃ کے بعد پس اصول فقہ چار ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، اجماع امت اور قیاس، ان چاروں اقسام میں سے ہر ایک قسم میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے گا۔

وضاحت: أَعْلٰى مَنْزِلَةَالْمُؤمِنِينَ بِكَرِيْمِ خِطَابِهِ........الخ یعنی ایمان والوں کا درجہ اپنے کریم خطاب سے بلند کیا، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ ایمان والوں کو **يٰأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا** سے خطاب فرماتے ہیں، جس میں شفقت ہے بہ نسبت **يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا** کے۔

دلیل یہ ہے کہ **وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ** یعنی تم ہی بلند ہو اگر تم ایمان والے ہو۔

وَ رَفَعَ دَرَجَةَ.....الخ: اپنے کتاب کے معانی جاننے والوں کا درجہ بلند کیا۔ پس عالم وہی ہے جو کتاب اللہ کے معانی کو جانتا ہو اور جو کتاب اللہ کے معانی کو نہیں جانتا، وہ شریعت کی نظر میں عالم نہیں کہلاتا۔ اس عبارت سے قرآن کریم کی آیت **يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْعِلْمَ دَرَجَات** کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

الْمُسْتَنْبِطِيْنَ: سے مراد وہ حضرات ہیں، جو نصوص یعنی قرآن وحدیث اور قیاس سے مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔

بِمَزِيْدِالْإِصَابَةِ: سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجتہدین سے غلطیاں کم صادر ہوتی ہیں کیونکہ ان کے سامنے ہر بات کھل چکی ہوتی ہے بہ نسبت غیر مجتہدین کے۔

اشکال: مذکورہ عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب سلام کا لفظ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے لیے سلام کا لفظ کیوں استعمال کیا؟

پہلا جواب: اس سلسلے میں علماء کرام رحمہم اللہ میں اختلاف ہے کہ آیا سلام کا لفظ غیر نبی کے لیے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض حضرات جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ بعض حضرات ناجائز بتاتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہاں ان کے مسلک پر عمل کیا جن کے ہاں سلام کا لفظ غیر نبی کے لیے استعمال کرنا جائز ہے۔

دوسرا جواب: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے لیے سلام کا لفظ فرطِ محبت وعقیدت میں تحریر فرمایا ہے جب کہ ضابطہ وہی ہے کہ غیر نبی کے لیے سلام کا لفظ استعمال کرنا جائز نہیں۔

وضاحت: **وَبَعْدُ فَإِنَّ أُصُوْلَ الْفِقْهِ........الخ** خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد کتاب کو شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ چار ہیں۔

اصول اربعہ: (۱) کتاب اللہ (۲) سنتِ رسول (۳) اجماع (۴) قیاس

اصول اربعہ کی وجہ حصر

مستدل یا تو دلیل پکڑے گا وحی سے یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے دلیل پکڑے گا تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ وحی متلوّ ہوگی (یعنی فرشتہ تلاوت کرے گا) یا غیر متلوّ ہوگی۔ اگر وحی متلو ہے تو قرآن اور غیر متلو ہے تو سنّت۔ اور اگر مستدِل غیر وحی سے دلیل پکڑے گا تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو مجتہدین امت کا اس بات پر اتفاق ہوا ہوگا یا نہیں۔ اگر سب کا اتفاق ہوا ہوگا تو یہ اجماع اور اتفاق نہ ہوا ہو تو یہ قیاس ہے۔

کتاب اللہ کی ابحاث

پہلی بحث : لفظ کی باعتبار وضع کے اقسام

دوسری بحث: لفظ کی باعتبار استعمال کے اقسام

تیسری بحث : متقابلات سے متعلق

چوتھی بحث : نصوص کے متعلقات کا بیان

پانچویں بحث: امر ونہی سے متعلق

چھٹی بحث : نص کی مراد پہچاننے کے طریقے

ساتویں بحث : حروف سے متعلق

آٹھویں بحث: بیان کے طریقے

الأصل الأول في كتاب الله

عَنْ مَالِكٍ رضي الله عنه: أَنّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ:

«تَرَكْتُ فِيْكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوْا مَا تَمَسَّكْتُمْ بهما : كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

رَوَاه مَالِكٌ وَالْحَاكِمُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه.

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِيْ كِتَابِ اللهِ تَعَالٰی

پہلی بحث لفظ کی باعتبارِ وضع کے اقسام

لفظ کی باعتبار وضع کے چار اقسام ہیں:

(۱)خاص (۲)عام (۳) مشترک (۴)مؤوّل۔

چاروں اقسام کی وجہ حصر

لفظ دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر۔ اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہو گا یا افراد کے درمیان مشترک ہو گا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے (یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے) تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے اور اگر وہ لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: ان میں سے کوئی ایک معنٰی کو تاویل کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو گی یا نہیں۔ اگر کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعے ترجیح دی گئی تو وہ مؤول ہے اور اگر ترجیح نہیں دی گئی تو وہ مشترک ہے۔

الدرسُ الأَوَّلُ

بحث الخاص والعام:

فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، فَالْخَاصُّ: لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِيْ تَخْصِيْصِ الْفَرْدِ: زَيْدٌ، وَفِيْ تَخْصِيْصِ النَّوْعِ: رَجُلٌ، وَفِي تَخْصِيْصِ الْجِنْسِ: إِنْسَانٌ. وَالْعَامُّ: كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ، إِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا: مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ، وَإِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا: مَنْ وَمَا.

ترجمہ: یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے۔ پس خاص وہ لفظ ہے جس کو متعین معنی یا متعین شخص کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے ہمارا قول فرد کی تخصیص میں زید اور نوع کی تخصیص میں رجل اور جنس کی تخصیص میں انسان۔ اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے ایک مجموعہ کو شامل ہو خواہ لفظا ہو جیسے مسلمون اور مشرکون خواہ معنی ہو جیسے ہمارا قول مَن اور مَا

خاص اور عام کی بحث

تمہیدی باتیں

پہلی بات: اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں تھوڑا فرق ہے۔ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں، جبکہ مناطقہ حقائق سے۔ پس اصولیین کے ہاں جنس اور نوع کی تعریف یہ ہو گی۔

جنس کی تعریف: جنس وہ کلّی ہے، جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو، جن کی اغراض الگ الگ ہوں۔

نوع کی تعریف: نوع وہ کلّی ہے، جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو، جن کی غرض ایک ہو۔

مناطقہ کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہو گی۔

جنس کی تعریف: جنس وہ کلّی ہے، جو ایسے افراد پر محمول ہو، جن کی حقیقت الگ الگ ہو۔

نوع کی تعریف: نوع وہ کلّی ہے، جو ایسے افراد پر محمول ہو، جن کی حقیقت ایک ہو۔

دوسری بات **دو اشکالات اور ان کے جوابات**

پہلا اشکال: مصنف رحمہ اللہ نے خاص اور عام کو ایک فصل میں اور مشترک اور مؤوّل کو دوسری فصل میں کیوں ذکر فرمایا؟

جواب: خاص اور عام اس بات میں شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنیٰ واحد کے لیے موضوع ہے، لیکن معنیٰ واحد خاص میں منفرد عن الافراد ہوتا ہے اور عام میں مشتمل علی الافراد ہوتا ہے، اس شرکت کی وجہ سے ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر فرمایا ہے اور مؤوّل اور مشترک کو دوسری فصل میں ذکر فرمایا۔

پھر خاص اور عام میں سے ہر ایک حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے، جب کہ مشترک اور مؤوّل حکم کو قطعی طور پر ثابت نہیں کرتے، اس لیے خاص اور عام کو ایک فصل میں اور مشترک اور مؤوّل کو دوسری فصل میں ذکر کیا۔

دوسرا اشکال: مصنف رحمہ اللہ نے خاص کو عام پر مقدّم کیوں کیا؟

جواب: خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد مرکب پر مقدّم ہوتا ہے، اس لیے خاص کو عام پر مقدّم کیا۔ پھر خاص کا حکم مفیدِ یقین ہونے میں متّفق علیہ ہے اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے۔ احناف کے نزدیک مفیدِ یقین ہے اور شوافع کے نزدیک مفیدِ ظن ہے، اس لیے خاص کو عام پر مقدّم کیا۔

پہلا درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : خاص کی تعریف اور فوائد و قیود

دوسری بات: خاص کی اقسامِ ثلاثہ

تیسری بات : عام کی تعریف اور فوائد و قیود

پہلی بات — خاص کی تعریف اور فوائد و قیود

خاص کی تعریف: خاص وہ لفظ ہے، جس کو افراد سے قطعِ نظر معنیٰ معلوم یا شخصِ معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

فوائد و قیود: خاص کی تعریف میں ''لفظ'' جنس ہے۔ اس میں تمام الفاظ شامل ہیں؛ خواہ وہ بامعنی ہوں یا بے معنی۔

''وُضِعَ لمعنی'' یہ فصلِ اول ہے۔ اس سے تمام الفاظ مہملات یعنی بے معنی الفاظ خاص کی تعریف سے خارج ہوگئے، کیونکہ ان کی وضع کسی معنی کے لیے نہیں ہوتی ہے۔

''معلوم'' یہ فصل ثانی ہے۔ اب یہاں معلوم سے معلوم المراد مقصود ہوگا یا معلوم البیان مقصود ہوگا۔

معلوم سے اگر معلوم المراد کا قصد کیا گیا ہو تو خاص کی تعریف سے مشترک نکل جائے گا، کیونکہ اس صورت میں خاص کی تعریف یہ ہوگی کہ خاص وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو اور مشترک کی مراد معلوم نہیں ہوتی ہے، لہٰذا مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائے گا اور

اگر معلوم سے معلوم البیان کا قصد کیا گیا ہو تو خاص کی تعریف سے مشترک نہیں نکلے گا، کیونکہ خاص کی تعریف یہ ہوگی کہ خاص وہ لفظ ہے، جو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جو واضح ہو اور مشترک کے معنٰی بھی واضح ہوتے ہیں، لہٰذا مشترک خاص کی تعریف میں شامل رہے گا۔

"علی الانفراد" یہ فصل ثالث ہے۔ اس سے عام اور مشترک دونوں خارج ہو جائیں گے، کیونکہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی۔ پس عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا، بلکہ افراد کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا وہ نکل جائے گا اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا، بلکہ کئی معانی میں مشترک ہوتا ہے، لہٰذا علی الانفراد کی قید سے عام اور مشترک دونوں نکل جائیں گے۔

دوسری بات خاص کی اقسام ثلاثہ

(۱)خاص الفرد (۲)خاص النوع (۳)خاص الجنس

خاص الفرد: اس کا دوسرا نام خاص العین بھی ہے۔ خاص الفرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص معیّن ہو۔ جیسے زید

خاص النوع: کا مطلب یہ ہے کہ معنٰی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو، اگرچہ اس کے مصداق متعدّد ہوں۔ جیسے رجل

خاص الجنس: کا مطلب یہ ہے کہ معنٰی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو، اگرچہ اس کے مصداق متعدّد ہوں۔ جیسے إنسان

تیسری بات عام کی تعریف اور فوائد و قیود

عام کی تعریف: عام وہ لفظ ہے، جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہو۔ پھر یا تو لفظاً شامل ہوگا، جیسے مُسلمُونَ اور مشرکون یا معنیً، جیسے مَنْ اور مَا۔

فوائد و قیود: " لفظ " یہ جنس ہے۔ تمام الفاظ کو شامل ہے؛ خواہ وہ الفاظ بامعنی ہوں یا بے معنی۔

يَنْتَظِمُ جَمْعًا یہ فصل اول ہے۔ اس سے خاص اور مشترک دونوں نکل گئے، کیونکہ خاص افراد کے مجموعہ کو شامل نہیں ہوتا، بلکہ فرد کے لیے وضع ہوتا ہے، جب کہ مشترک افراد کو شامل نہیں ہوتا ہے، بلکہ معانی کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا خاص اور مشترک دونوں خارج ہو گئے۔

مِنَ الْأَفْرَادِ یہ فصل ثانی ہے۔ جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسمائے عدد کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے، کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (یعنی تثنیہ، ثلاثہ، اربعہ وغیرہ) یہ اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔

اجزاء اور افراد کے درمیان فرق: اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جب کہ افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی ہے۔

الدرسُ الثَّانِي

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ، فَإِنْ قَابَلَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسُ، فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا، وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهُ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِيْ تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ، وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ، وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّأْنِيْثِ دَلَّ عَلٰى أَنَّ جَمْعَ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ، بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْض الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ.

ترجمہ: اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر عمل کا قطعی طور پر واجب ہونا ہے، پس اگر خبر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو (تو دیکھا جائے گا کہ) اگر خاص کے حکم میں تبدیلی کیے بغیر ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا، ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل (خبر واحد یا قیاس) کو چھوڑ دیا جائے گا۔ خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان (طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو تین حیض انتظار میں رکھیں) میں ہے، کیونکہ لفظ ثلاثۃ ایک عدد معلوم (متعین) کی معرفت (جاننے) میں خاص ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ اور اگر قروء کو اطہار پر محمول کیا گیا، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکر ہے، نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکر ہے اور وہ طہر ہے تو اس خاص پر عمل کو ترک کرنا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ وہ حضرات جنہوں نے قروء کو طہر پر محمول کیا ہے، وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے ہیں، بلکہ دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض حصہ اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

دوسرا درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : خاص کا حکم

دوسری بات: خاص کی پہلی مثال اور وضاحت

پہلی بات خاص کا حکم

خاص اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور اس کے مدلول اور حکم پر عمل کرنا ہر حال میں واجب ہے۔ اب اگر خاص کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس آجائے تو اگر ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کیا جائے گا، وگرنہ خاص کے حکم اور مدلول پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

فائدہ(۱): دلیل قطعی اور دلیل ظنی کی وضاحت

- دلیل قطعی وہ کہلاتی ہے، جس کا ثبوت نص قطعی یعنی کتاب اللہ اور حدیث متواتر سے ہو۔
- دلیل ظنی وہ کہلاتی ہے، جس کا ثبوت دلیل ظنی یعنی خبر واحد یا قیاس سے ہو۔

فائدہ(۲): یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ خاص کی ابحاث میں سے **مطلق و مقید، امر و نہی** بھی ہیں جنہیں مصنف رحمہ اللہ آگے الگ فصلوں میں ذکر فرما رہے ہیں کثرت ابحاث کی وجہ سے الگ سے ذکر کیا گو کہ ان کا حکم بھی وہی ہے جو خاص کا ہے۔

دوسری بات کتاب اللہ سے خاص کی پہلی مثال

مثال: **وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ** اس آیت میں لفظ "ثَلَاثَة" خاص ہے جو کہ اپنے مدلول کو قطعیت کے ساتھ شامل ہے اور یہ معنیٔ معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے جو کہ تین کا عدد ہے۔

مثال کی وضاحت: مطلقہ مدخول بہا، ذات الحیض، غیر حاملہ کی عدّت کے سلسلے میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ عورت اپنی عدّت حیض سے پوری کرے گی یا طہر سے؟

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ عورت اپنی عدّت طہر سے پوری کرے گی، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ عورت اپنی عدّت حیض سے پوری کرے گی اور دونوں ائمہ حضرات کا مستدل قرآن کی آیت **وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ** ہے۔ آیت میں لفظ قُرُوء قَرء کی جمع ہے اور لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ قروء سے طہر مراد لیتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حیض۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: آیت میں لفظ "ثَلَاثَة" کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ قُروء کے معنی طہر ہے، جو کہ مذکر ہے۔ اگر قروء کے معنی حیض کے ہوتے تو ثلاثۃ مؤنث کے بجائے ثلاث مذکر ذکر کیا جاتا۔ پس قروء سے حیض مراد لینے کی صورت میں قاعدہ نحوی ٹوٹ جاتا ہے اور طہر مراد لینے کی صورت میں قاعدہ نحوی نہیں ٹوٹتا ہے اور قاعدہ نحوی یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک اگر عدد مذکر ہو تو معدود مؤنث آئے گا اور اگر عدد مؤنث ہو تو معدود مذکر آئے گا۔ پس

قروء سے حیض مراد لیا جائے تو حیض مؤنث ہے اور لفظ ثلاثہ بھی مؤنث ہے تو قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے اور اگر قروء سے طہر مراد لیا جائے تو طہر مذکر ہے اور لفظ ثلاثہ مؤنث ہے تو اس صورت میں قاعدہ نحوی برقرار رہے گا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل: مذکورہ آیت میں لفظ "ثَلَاثَة" خاص ہے معنی معلوم کے لیے یعنی تین کے عدد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو بغیر کمی زیادتی کے قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ پس لفظ "ثَلَاثَة" جو کہ خاص ہے، اس پر عمل اسی صورت میں ممکن ہوگا، جب ہم قروء سے حیض مراد لیں نہ کہ طہر۔

وہ اس طرح کہ طلاق کا محل طہر ہے، اس میں سب ائمہ کا اتفاق ہے۔ پس جس طہر میں طلاق واقع کی گئی، اس کو عدّت میں شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اگر شمار کیا جائے گا تو عدّت دو طہر مکمل اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگی، کیونکہ طلاق واقع کرنے کے دوران طہر کے کچھ لمحات نکل چکے ہیں۔ اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے اور اگر جس طہر میں طلاق واقع کی گئی ہے اس طہر کو عدّت میں شمار نہ کیا جائے تو عدت تین طہر اور چوتھے کا کچھ حصہ ہوگی۔ پس دونوں صورتوں میں لفظ ثلاثۃ جو کہ خاص ہے، اس کے مدلول پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

جب کہ حیض مراد لینے کی صورت میں خاص کے مدلول پر عمل ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے، اس کے بعد تین مکمل حیض سے اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کے دو جوابات

پہلا جواب: اس قیاس نحویہ کو کتاب اللہ کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص یعنی ثلاثۃ پر صرف اسی صورت میں عمل ممکن ہے، جب عدّت حیض کے ذریعہ گزاری جائے۔

دوسرا جواب: یہاں قاعدہ نحویہ کی خلاف ورزی نہیں ہے، کیونکہ قروء مذکر ہی ہے اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو مترادف الفاظ جن کے معنی متحد ہوں، ان دو لفظوں میں سے ایک مذکر ہو اور دوسرا مؤنث جیسے بُرّ اور حنطۃ کے معنی گیہوں کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ مذکر ہے یعنی بُرّ اور دوسرا لفظ مؤنث ہے یعنی حنطۃ۔ اسی طرح عین اور ذھب بمعنی سونا، عین مؤنث ہے اور ذھب مذکر۔ اسی طرح قروء اور حیض بھی ہوگا کہ دونوں کے معنی مخصوص خون کے ہیں اور حیض مؤنث اور قروء مذکر اب یہاں قروء مذکر کا اعتبار کرتے ہوئے ثلاثۃ کو مؤنث لایا گیا۔

الدرس الثالث

فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالُهُ، وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وإِبطَالُهُ، وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ، وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ، وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ، وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا، وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا، وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا.

ترجمہ: پس اس اختلاف پر تخریج کی جائے گی تیسرے حیض میں رجعت کے حکم کی اور اس کے حکم کے زائل ہونے کی اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کو صحیح قرار دینے اور اس کو باطل کرنے کی اور محبوس کرنے اور چھوڑ دینے کے حکم کی، رہائش اور نان نفقہ کی، خلع اور طلاق کی، اور اس کی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کی اور اس کے علاوہ چار اور عورتوں کے نکاح کی اور میراث کے احکام کی باجودیکہ اس کے کثرت تعداد کے

تیسرا درس

آج کے درس میں خاص کے حکم پر متفرع مسائل ذکر کیے جائیں گے:

پہلا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور وہ عورت تیسرے حیض میں ہو تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ عدّت باقی ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک شوہر کو رجوع کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا، کیونکہ طہر کے اعتبار سے اس کی عدّت مکمل ہو چکی ہے، اس لیے کہ جب عورت تیسرے حیض میں ہو گی، تو اس سے پہلے تین طہر گذر چکے ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: اگر تیسرے حیض میں عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح درست ہو گا، کیونکہ اس تیسرے حیض سے پہلے اس کی عدّت تین طہر سے مکمل ہو چکی ہے اور احناف کے نزدیک یہ نکاح درست نہ ہو گا، اس لیے کہ عورت کے تیسرے حیض میں ہونے کی وجہ سے اس عورت کی عدّت باقی ہے۔

تیسرا مسئلہ: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں عورت گھر میں بند رہے گی، یعنی اس کے لیے شوہر کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نکلنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ عدّت ابھی باقی ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے عدت پوری ہو چکی ہے، اس لیے وہ گھر سے نکل سکتی ہے۔

چوتھا مسئلہ: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر پر عورت کا نان نفقہ اور سکنٰی واجب ہو گا، جب کہ شوافع کے نزدیک ان میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو گا، کیونکہ عورت کی عدّت گذر چکی ہے۔

پانچواں مسئلہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں اور عورت تیسرے حیض میں ہو تو احناف کے نزدیک شوہر اس عورت کو مزید طلاق دے سکتا ہے اور عورت خلع بھی لے سکتی ہے، کیونکہ عدّت باقی ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک چونکہ تیسرے حیض میں عدّت ختم ہو چکی ہے، لہٰذا نہ تو شوہر اس کو مزید طلاق دے سکتا ہے اور نہ عورت خلع لے سکتی ہے۔

چھٹا مسئلہ: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر نہ اس عورت کی بہن سے شادی کر سکتا ہے، نہ اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ عدت باقی ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک اس عورت کی بہن سے شادی بھی کر سکتا ہے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے بھی شادی کر سکتا ہے، کیونکہ عدّت تین طہر کے ساتھ گذر چکی ہے۔

ساتواں مسئلہ: اگر تیسرے حیض میں شوہر کا انتقال ہو جائے تو احناف کے نزدیک یہ عورت شوہر کی وارث بنے گی اور اس عورت کے لیے وصیت کرنا ناجائز ہو گا، اس لیے کہ عدّت باقی ہے، لہٰذا وہ وارث بنے گی اور وارث ہونے کی وجہ سے اس کے لیے وصیت درست نہ ہو گی، جب کہ شوافع کے نزدیک یہ عورت وارث نہ ہو گی اور اس کے لیے وصیت کرنا بھی جائز ہو گا، اس لیے کہ اس کی عدّت ختم ہو چکی ہے۔

الدَّرسُ الرَّابعُ

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَاجِهِمْ﴾ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ، فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ، فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ، فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلًا إِلٰى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ، كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ رحمه الله، وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا أَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ، وأَبَاحَ إِبْطَالَهُ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ، وأَبَاحَ إِرْسَالَ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً، وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان "تحقیق ہم جانتے ہیں اس مہر کو جو ہم نے مقرر کیا ہے ان خاوندوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں" یہ لفظ فرضنا خاص ہے شرعی مقدار میں، پس اس پر عمل کو چھوڑا نہیں جائے گا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح میں مہر کے مال کا اندازہ میاں بیوی کی رائے کے سپرد کیا جائے گا، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس (نکاح کے عقد مالی ہونے) پر تفریع پیش کی ہے کہ نفلی عبادت کے لیے خلوت اختیار کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے مباح قرار دیا ہے طلاق کے ساتھ نکاح کے باطل کرنے کو جس طرح بھی شوہر چاہے، یعنی ایک ہی طہر میں تین طلاقیں جمع کرنے اور متفرق طور پر دینے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں اکٹھی دینے کو مباح قرار دیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کے ذریعے نکاح کو فسخ کے قائم مقام بنایا ہے۔

چوتھا درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : خاص کی دوسری مثال اور اس کی وضاحت

دوسری بات: متفرع مسائل

پہلی بات خاص کی دوسری مثال اور اس کی وضاحت

مثال: قَدْ عَلِمْنا مَا فَرَضْنَاعَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ اس میں لفظ "فَرَضْنَا" خاص ہے، جو کہ معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیاہے۔ وہ معنی معلوم "قَدَّرْنَا" ہے۔ پس آیت تقدیر شرعی میں خاص ہے۔

مثال کی وضاحت

آیت میں لفظ "فَرَضْنَا" خاص ہے، جو کہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے۔ مہر کی مقدار سے متعلق ائمہ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ مہر کی اکثر مقدار متعین نہیں ہے اور مہر کی اقلّ مقدار کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ مہر کی اقلّ مقدار متعین نہیں ہے، جس چیز پر زوجین راضی ہو جائیں، وہ مہر ہو گا، خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہو اور احناف فرماتے ہیں کہ اقلّ مقدار متعین ہے اور وہ دس درہم ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ عقد نکاح بھی چونکہ عقد مالی کی طرح ایک عقد ہے، پس جس طرح عقد مالی میں متعاقدین جس چیز پر راضی ہوں وہ ثمن کہلاتا ہے اسی طرح عقد نکاح میں جس چیز پر زوجین راضی ہوں وہ مہر کہلائے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر، لہٰذا مہر کی مقدار کا متعین کرنا زوجین کی رائے پر موقوف ہو گا۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ میں لفظ فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے اور قرآن کریم میں دوسری جگہ "فرضنا" "قدَّرنَا" کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسے فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ میں، یہاں "فرضتم" "قدَّرتُم" کے معنی میں ہے۔ پس آیت تقدیر شرعی میں خاص ہے، لیکن وہ تقدیر شرعی کیا ہے؟ اس سلسلے میں آیت میں اجمال ہے۔ حدیث مبارکہ میں اقلّ مقدار کی تعیین موجود ہے اور وہ ہے "لَامَهْرَ لِأَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمِ" یعنی دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں۔

دلیل عقلی: مہر کی اقلّ مقدار دس درہم متعین ہونے پر ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ شریعت میں دس درہم مال چوری کرنے پر چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور ہاتھ ایک عضو ہے۔ جس طرح دس درہم چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح بضعہ بھی ایک عضو ہے، اس کی ملکیت حاصل کرنے کے لیے بھی کم از کم دس درہم بطور مہر لازم ہوں گے۔

دوسری بات متفرع مسائل

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح بھی دیگر عقود مالیہ کی طرح ایک عقد مالی ہے، لہٰذا اس پر چند مسائل متفرع ہو رہے ہیں

پہلا مسئلہ: شوافع کے نزدیک جس طرح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع وغیرہ میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے، اسی طرح نکاح اور اس کے لوازمات میں بھی مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

احناف کے نزدیک نکاح میں مشغول ہونا نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ اس پر احناف فرماتے ہیں کہ ترکِ نکاح اور نکاح کے افضل ہونے کے سلسلے میں احادیث متعارض ہیں، لہٰذا آثارِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ چنانچہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ میری زندگی کے صرف دس دن باقی رہ گئے ہیں، تو میں سوائے نکاح کے کسی اور چیز کے ساتھ مشغول نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ **اِشْتِغَال بِالنِّکَاح، اِشْتِغَال بِالنَّوَافِلِ** سے افضل ہے۔

دوسرا مسئلہ: شوافع کے نزدیک جس طرح عقد مالی یعنی بیع کو ہر طرح سے فسخ کرنا جائز ہے، مثلاً اقالہ، خیار شرط، خیار رؤیت، خیار عیب وغیرہ کے ذریعہ۔ اسی طرح نکاح بھی ایک عقد ہے، لہٰذا اس کو بھی ہر طرح سے فسخ کیا جاسکتا ہے؛ چاہے ایک طلاق کے ذریعہ سے یا دو طلاق کے ذریعہ سے ہو یا تین طلاق کے ذریعہ سے ہو، یا پھر تین طلاقیں ایک طہر میں دے دے یا تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے یا ایک جملہ میں تین طلاقیں دے دے تو ان تمام صورتوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق دینا جائز ہے اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔

احناف کے نزدیک دو طلاقوں یا تین طلاقوں کا ایک طہر میں جمع کرنا یا ایک لفظ سے تین طلاقیں واقع کرنا بدعت ہے۔ اس سے طلاق تو واقع ہو جائے گی، لیکن یہ طریقہ سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے وہ شخص گناہ گار ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح چونکہ عقد مالی کی طرح ہے، لہٰذا خلع سے نکاح فسخ ہو جائے گا جیسا کہ بیع اقالہ کے ذریعہ سے فسخ ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں خلع سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ پس اس عورت کو خلع دینے کے بعد اگر شوہر اس عورت سے دوبارہ نکاح کرلے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا کیونکہ خلع ان حضرات کے نزدیک طلاق نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک خلع طلاق بائن ہے، فسخ نکاح نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع دینے کے بعد دوبارہ اس سے نکاح کرے تو شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا، کیونکہ خلع بھی ایک طلاق ہے۔

الدرسُ الخَامِسُ

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَايُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ». وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حِلِّ الْوَطْءِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ أَصْحَابِهِ، بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کر لے دوسرے خاوند سے“ عورت کی جانب سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے۔ اسی بناپر خبر واحد کی وجہ سے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا، جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔ اور اسی سے اختلاف متفرع ہو گا وطی کے حلال ہونے اور مہر اور نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے اور طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد نکاح کے واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مطابق بر خلاف اس کے جس کو متاخرین شوافع نے اختیار کیا ہے۔

پانچواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : کتاب اللہ سے خاص کی تیسری مثال اور وضاحت

دوسری بات: متفرع مسائل

پہلی بات کتاب اللہ سے خاص کی تیسری مثال اور وضاحت

مثال: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَاتَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُحَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًاغَيْرَهُ اس میں ”تَنْكِحَ“ لفظ خاص ہے، جو کہ معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، وہ ہے نکاح سے حرمت غلیظہ کا ختم ہونا اور خاص اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔

مثال کی وضاحت: اگر کوئی عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر لے تو یہ نکاح منعقد ہو گا یا نہیں؟ یعنی عبارت النساء سے نکاح منعقد ہو گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے؛ چنانچہ شوافع کے نزدیک عبارت النساء سے نکاح منعقد نہ ہو گا، جب تک ولی کی طرف سے نکاح کی اجازت نہ ہو، جب کہ احناف کے نزدیک عبارت النساء سے نکاح منعقد ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ عاقلہ اور بالغہ ہو۔

شوافع کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ "، یعنی جس عورت نے بھی ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہو گا، باطل ہو گا، باطل ہو گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل: قرآن کریم کی آیت حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اس میں " تَنْكِحَ " کا لفظ خاص ہے جسے معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ آیت میں "تَنْكِحَ "میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہو رہی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق دے دے تو اب اس کے لیے وہ عورت حلال نہیں ہو گی، یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔ آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عبارت النساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، یعنی عاقلہ بالغہ لڑکی ولی کی اجازت کے بغیر خود اپنا نکاح کر لے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

ترجیح: خاص من الکتاب کے مقابلہ میں خبر واحد آئی ہے اور خبر واحد اور خاص من الکتاب کے درمیان تطبیق دینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا خاص من الکتاب کو خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی اور اس کے مدلول پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: أَيُّمَا امْرَأَةٍ والی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن رضی اللہ عنہا کا نکاح اپنے بھائی عبد الرحمن رضی اللہ عنہ کی اجازت کے بغیر کر دیا تھا، جب کہ حضرت عبد الرحمن رضی اللہ عنہ موجود نہیں تھے، جب وہ واپس آئے تو انہوں نے اس نکاح پر ناراضی کا اظہار کیا، لیکن نکاح نافذ رہا اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو وہ روایت قابلِ حجّت نہیں رہتی۔ پس اس ضابطہ کے پیشِ نظر مذکورہ روایت قابلِ حجّت نہ ہو گی۔

فائدہ: احناف کی طرف سے مزید چند دلائل یہ ہیں۔

- فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ
- فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ان دونوں آیتوں میں نکاح کا خطاب عورتوں کی طرف ہے۔ معلوم ہوا کہ عبارت النساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔
- حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا یعنی بیوہ عورت اپنے نفس کی ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ معلوم ہوا کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کرے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

دوسری بات   متفرع مسائل

عاقلہ بالغہ کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر منعقد ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، جس پر متفرع چند مسائل ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عاقلہ بالغہ کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے تو ان کے نزدیک احکام نکاح میں سے کوئی بھی حکم متعلق نہ ہوگا۔

- عاقلہ بالغہ لڑکی اگر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو وہ نکاح شوافع کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس نکاح کے بعد شوہر کا اس لڑکی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔
- شوافع کے نزدیک اس نکاح کے بعد مہر، نان، نفقہ وغیرہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ نکاح ہی منعقد نہیں ہوا۔
- اگر شوہر نے ایسی عورت کو جس نے خود نکاح کیا ہو، تین طلاقیں دیں تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ واقع نہ ہوں گی، اس لیے کہ وہ نکاح ہی منعقد نہیں ہوا۔
- ایسی عورت کو اگر شوہر تین طلاقیں دے دے تو بغیر حلالہ کے ولی کی اجازت سے اسی شوہر کے ساتھ نکاح جائز ہوگا، کیونکہ نکاح اوّل منعقد نہ ہونے کی وجہ سے طلاقیں واقع نہیں ہوئی ہیں۔

احناف کے نزدیک چونکہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہٰذا اس نکاح کے بعد شوہر کا اس عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور شوہر پر مہر، نفقہ، سکنیٰ بھی لازم ہوگا اور اگر شوہر نے طلاق دے دی تو وہ بھی واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دے دیں تو بغیر حلالہ کے وہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی۔

عَلٰی مَاذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ أَصْحَابِهِ: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شوافع کا مسلک ہے، جب کہ متأخرین شوافع احناف کے مسلک پر عمل کرتے ہیں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے، پس ان کے نزدیک بھی تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے مرد کے لیے اس عورت سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

الدَرسُ السَادِسُ

وَأَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ: عَامٌّ خُصَّ عَنهُ الْبَعْضُ، وَعَامٌّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةَ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ؛ لِأَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ؛ فَإِنَّ كَلِمَةَ «مَا» عَامَّةٌ تَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ، وَبِتَقْدِيْرِ إِيجَابِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ، وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصْبِ.

ترجمہ: اور بہر حال عام، پس اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور (ایک) وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر یقینی طور پر عمل لازم ہونے کے حق میں۔ اور اسی (اصل اور ضابطہ کہ عَام لم يُخَصَّ عَنهُ الْبَعْضُ پر قطعی طور پر عمل لازم ہے) پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس چرایا ہوا مال ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہو گا، اس لیے کہ قطع ید ان تمام جرموں کی سزا ہے، جس کا چور نے کسب و ارتکاب کیا ہے، کیونکہ کلمہ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں جزاء مجموعہ ہو جائے گی (یعنی قطع ید اور ضمان) اور غصب پر قیاس کر کے کلمہ ما کے عموم پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا۔

چھٹا درس

عام کی اقسام

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عام کی دو اقسام

دوسری بات: عَام غير مخصوص منه البعض کا حکم اور اس میں ائمہ کا اختلاف

تیسری بات: عَام غير مخصوص منه البعض کی پہلی مثال اور اس کی وضاحت

پہلی بات: عام کی دو اقسام

عام کی اقسام: عام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عَام غیر مخصوص منه البعض، یعنی وہ عام جس سے کسی چیز کی تخصیص نہ کی گئی ہو۔

(۲) عَام مخصوص منهُ الْبَعْضُ، یعنی وہ عام جس سے بعض افراد کی تخصیص کی گئی ہو۔

دوسری بات عَام غیر مخصوص منه البعض کا حکم اور اس میں ائمہ کا اختلاف

احناف کے نزدیک: عَام غیر مخصوص منه البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ خاص کی طرح قطعی الدلالت ہوتا ہے اور اس کے مدلول پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ مفید یقین ہونے اور عمل کے واجب ہونے میں بمنزلہ خاص کے ہے۔

شوافع کے نزدیک: عَام غیر مخصوص منه البعض بھی خبر واحد اور قیاس کی طرح ظنی ہوتا ہے، لہٰذا اس عام پر عمل کرنا واجب ہو گا، لیکن اس پر اعتقاد اور یقین کرنا واجب نہ ہو گا۔

شوافع کی دلیل: مَا مِنْ عَامٍ اِلَّا وَقَدْخُصَّ عَنهُ الْبَعْضُ، یعنی کوئی عام ایسا نہیں کہ جس میں کچھ نہ کچھ تخصیص نہ کی گئی ہو۔

احناف کی دلیل: عام کی اَصل وضع عموم وشمول کے لیے ہے۔ پس اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی ہے، لہٰذا عموم و شمول عام کا معنی موضوع لہ ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: شوافع کا ذکر کردہ احتمال مَا مِنْ عَامٍ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ عَنهُ الْبَعْضُ احتمال ناشی بلا دلیل (یعنی ایسا احتمال جس کی کوئی دلیل نہ ہو) ہے اور احتمال ناشی بلا دلیل مفیدِ یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا، لہٰذا شوافع کا بیان کردہ مذکورہ احتمال خصوص، عام کے مفید یقین ہونے میں مانع نہ ہو گا۔

تیسری بات عَام غیر مخصوص منه البعض کی پہلی مثال اور اس کی وضاحت

مثال: وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُفَاقْطَعُوٓاْأَيْدِيَهُمَاجَزَآءًۢبِمَاكَسَبَا یہاں جَزَآءًۢ بِمَاكَسَبَا میں کلمہ "ما" عام ہے جو کہ اپنے مدلول پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے، لہٰذا قطعِ ید، چور کے تمام جرائم کی سزا ہو گی۔

وضاحت: مذکورہ آیت میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا قرار دی گئی ہے۔ اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر چور مال چوری کرنے کے بعد پکڑا گیا اور چور کے پاس چوری شدہ مال برآمد ہوا تو بالاتفاق چور کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور وہ مال مالک کو واپس بھی کیا جائے گا اور اگر چوری شدہ مال اس نے ضائع کر دیا تو چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد آیا اس ضائع شدہ مال کا ضمان چور پر لازم ہو گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔ احناف یہ فرماتے ہیں کہ چور پر اس مال کا ضمان لازم نہ ہو گا اور شوافع فرماتے ہیں کہ چور پر اس مال کا ضمان لازم ہو گا۔

شوافع کی دلیل: شوافع حضرات مال مسروقہ کو مال مغصوبہ پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح مال مغصوبہ ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان غاصب پر لازم ہوتا ہے، اسی طرح مال مسروقہ بھی ہلاک ہونے کے بعد اس کا ضمان سارق پر لازم ہو گا۔

احناف کی دلیل: قرآن کریم کی آیت فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا اس میں کلمہ "ما" عام ہے جو کہ اپنے مدلول پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے، لہٰذا جو کچھ چور نے کسب کیا ہے اس کی جزا چور کا ہاتھ کاٹا جانا ہے، اب یہاں کلمہ "ما" کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ قطع ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہو گی (یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا)۔ پس اگر قطع ید کے علاوہ مال کا ضمان بھی لازم کیا جائے تو جزا دو چیزیں ہوں گی؛ ایک قطع ید، اور دوسری مال کا ضمان۔ اس صورت میں کلمہ "ما" جو کہ عام ہے اس کے عموم پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

ترجیح: عام غیر مخصوص من البعض (جو کہ قطعی الدلالت ہے) کے مقابلہ میں قیاس آرہا ہے، جو کہ ظنی ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں، لہٰذا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور عام پر عمل کیا جائے گا۔

فائدہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ اگر مال مسروقہ ہلاک ہو جائے تو چور پر ضمان واجب نہ ہو گا اور اگر اس نے مال مسروقہ کو خود ہلاک کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہو گا۔

الدَرْسُ السَابِعُ

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى أَنَّ كَلِمَةَ «مَا» عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ: «إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ»، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً: لَا تَعْتِقُ، وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ فَإِنَّهٗ عَامٌّ فِيْ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهٗ قَالَ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰى نَفْيِ الْكَمَالِ، حَتّٰى يَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اور اس بات پر دلیل کہ کلمہ ما عام ہے، وہ ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ اگر وہ جو تیرے پیٹ میں ہے لڑکا ہوا، تو تو آزاد ہے۔ پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیے تو وہ آزاد نہیں ہوگی اور پچھلی مثال کی طرح ہم کہتے ہیں باری تعالیٰ کے فرمان فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کے بارے میں کہ بے شک یہ فرمان عام ہے ساری ان آیتوں کے پڑھنے میں جو آسان ہوں قرآن میں سے اور اس عام کے ساتھ لازم ہے نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا سورۃ فاتحہ کے پڑھنے پر حالانکہ خبر واحد میں یہ بات آئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، پس ہم نے کتاب اللہ کے عام اور خبر واحد دونوں پر اس طریقے سے عمل کیا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو اس طور پر کہ ہم خبر واحد کو نفی کمال پر حمل کریں، لہٰذا مطلق قرأت فرض ہوگی کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے

ساتواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : امام لغت محمد رحمہ اللہ کے بیان کردہ ایک مسئلہ سے کلمہ ما کے عموم پر استدلال

دوسری بات: عَام غیر مخصوص منه البعض کی دوسری مثال اور مثال کی وضاحت

پہلی بات: امامِ لغت محمد رحمہ اللہ کے بیان کردہ ایک مسئلہ سے کلمہ ما کے عموم پر استدلال

مصنف رحمہ اللہ کلمہ ما کے عموم پر دلالت کرنے پر امام محمد رحمہ اللہ جو کہ لغت کے امام ہیں، ان کے بیان کردہ ایک مسئلہ سے

استدلال کر رہے ہیں، وہ یہ کہ اگر مولیٰ اپنی باندی سے یوں کہے: إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے، اگر وہ لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے، پس اس نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی دونوں جنے تو باندی آزاد نہ ہو گی، کیونکہ باندی کے آزاد ہونے کی شرط یہ تھی کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو، پس جب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنا تو کلمہ ما کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہونے کی وجہ سے وہ آزاد نہ ہو گی۔ معلوم ہوا کہ کلمہ ما عموم کے لیے آتا ہے۔

دوسری بات عَام غیر مخصوص منه البعض کی دوسری مثال

مثال: فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (قرآن میں سے جو آسان لگے پڑھو۔) اس آیت میں کلمہ "مَا" عام ہے جو کہ اپنے مدلول کو قطعیت کے ساتھ شامل ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں مطلق قرأت فرض ہو۔

مثال کی وضاحت: نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ شوافع حضرات فرماتے ہیں: کہ نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہے۔

احناف حضرات فرماتے ہیں: کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں بلکہ مطلق قرات فرض ہے البتہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

شوافع کی دلیل: حضور ﷺ کا فرمان "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے (نماز سورہ فاتحہ کے بغیر نہیں ہوتی ہے۔) یہ حدیث عام ہے، امام اور مقتدی دونوں کو شامل ہے، اس لیے مقتدی پر بھی سورہ فاتحہ پڑھنا فرض اور لازم ہے، اس کے بغیر نماز جائز نہ ہو گی۔

احناف کی دلیل: احناف قرآن کریم کی آیت فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ آیت نماز سے متعلق ہے اور اس میں کلمہ "مَا" عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا جائز ہونا سورہ فاتحہ کے پڑھنے پر موقوف نہ ہو۔ اب اگر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض قرار دیا جائے تو کلمہ "مَا" کا عموم باقی نہیں رہے گا اور کلمہ "مَا" کے عموم کی افادیت باقی نہیں رہے گی، جب کہ عَام غیر مخصوص منه البعض اپنے مدلول کو قطعیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے، لہٰذا نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہ ہو گا، بلکہ واجب ہو گا۔

تطبیق: اب یہاں عَام غیر مخصوص منه البعض جو کہ قطعی ہونے میں بمنزلہ خاص کے ہے، اس کے مقابلے میں خبر واحد پر عمل کرنے کی صورت میں عَام غیر مخصوص منه البعض کا حکم متغیر اور تبدیل ہو رہا ہے، لہٰذا ہم کتاب اللہ اور خبر واحد کے درمیان اس طرح تطبیق دیں گے، جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو۔ وہ اس طرح کہ مطلق قرأت عَام مِنَ الْكِتَاب کی وجہ سے فرض ہو گی اور خبر واحد کی وجہ سے سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہو گا اور خبر واحد "لَاصَلَاةَ إِلَّابِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" میں کلمہ "لَا" کو نفیِ کمال پر محمول کیا ہے۔ اس صورت میں حدیث کا معنی یہ ہو گا کہ اس آدمی کی نماز کامل نہیں ہو گی، جس نے نماز میں سورہ فاتحہ نہ پڑھی ہو، البتہ ترکِ واجب کی وجہ سے جو نقصان ہو گا، اس کا ازالہ سجدۂ سہو سے کیا جائے گا۔

الدرسُ الثّامنُ

وَقُلْنَا كَذٰلِك فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أَنَّهُ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، وَجَاءَ فِيْ الْخَبَرِ أَنَّهُ ﷺ سُئِلَ عَن مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ: «كُلُوْهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»، فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّهُ لَو ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا، فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حَكْمُ الْكِتَابِ، فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ. وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ يَقْتَضِي بِعُمُومِهِ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ: «لَا تَحْرِمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ»، فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا، فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ.

ترجمہ: اور ہم احناف نے کہا اسی طرح باری تعالیٰ کے فرمان "نہ کھاؤ اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو" یہ فرمان جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑے ہوئے (ذبیحے) کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے حالانکہ خبر واحد میں یہ بات آئی ہے کہ حضور ﷺ سے اس ذبیحے کے بارے میں پوچھا گیا جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دی گئی تھی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اس لئے کہ اللہ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہوتا ہے پس کتاب اللہ کی آیت اور روایت میں موافقت ممکن نہیں اس لئے کہ اگر ذبیحے کا حلال ہونا ثابت ہو جائے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے تو ذبیحے کا حلال ہونا ثابت ہوگا بھول کر بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے، پس اس وقت کتاب اللہ کا حکم ہی اٹھ جائے گا، (یعنی آیت بغیر عمل رہ جائے گی) اس لئے خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان کہ تم پر حرام ہیں تمہاری وہ مائیں جنہوں تمہیں دودھ پلایا ہے، اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی عورت سے نکاح کے حرام ہونے کا تقاضا کرتا ہے، حالانکہ خبر واحد میں یہ بات آئی ہے کہ حرام نہیں کرتا بچے کا ایک مرتبہ عورت کے پستان کو چوسنا اور نہ دومرتبہ چوسنا، اور نہ حرام کرتا ہے عورت کا ایک مرتبہ بچے کے منہ میں پستان ڈالنا اور نہ دومرتبہ منہ میں پستان ڈالنا، پس آیت اور خبر واحد میں موافقت ممکن نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

آٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : **عَام غیر مخصوص منه البعض** کی تیسری مثال اور وضاحت

دوسری بات: **عَام غیر مخصوص منه البعض** کی چوتھی مثال اور وضاحت

پہلی بات: عَام غیر مخصوص منه البعض کی تیسری مثال اور وضاحت

مثال: **وَلَاتَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللهِ عَلَيْهِ** یعنی ایسا ذبیحہ مت کھاؤ، جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس میں کلمہ "**ما**" عام ہے جو کہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے۔ آیت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینے والی صورت کو شامل نہیں ہے، پس اس کے عموم میں عمد والی صورت شامل ہو گی۔

مثال کی وضاحت: قرآن کریم کی آیت میں حکم ہے کہ وہ ذبیحہ مت کھاؤ، جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اب ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصداً بسم اللہ چھوڑ دی ہو اور آیت کے عموم میں بظاہر دونوں صورتیں داخل ہیں، یعنی بسم اللہ کو قصداً ترک کر دیا گیا ہو یا سہواً بسم اللہ ترک ہو گئی ہو، اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف

- امام مالک رحمہ اللہ مذکورہ دونوں صورتوں میں آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے ذبیحہ کو حرام قرار دیتے ہیں۔
- امام شافعی رحمہ اللہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں اور ان کی دلیل خبر واحد ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس ذبیحہ کے بارے میں پوچھا گیا، جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑی گئی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: "**كُلُوْهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ تَعَالَى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِىءٍ مُسْلِمٍ** " اسے کھاؤ اس لیے کہ بسم اللہ ہر مسلمان کے دل میں ہوتی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "**اَلْمُؤْمِنُ يَذْبَحُ عَلَى اِسْمِ اللهِ تَعَالٰى سَمّٰى اَوْ لَمْ يُسَمِّ**" مسلمان اللہ کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے، چاہے زبان سے پڑھے یا نہ پڑھے۔ لہٰذا ان اخبار آحاد کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ متروک التسمیہ عامداً ہو یا ناسیاً ہو دونوں صورتوں میں ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں۔
- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں سے وہ صورت جس میں بسم اللہ عمداً ترک کی گئی ہو، اس ذبیحہ کا کھانا حرام ہے اور اگر سہواً بسم اللہ چھوٹ گئی ہو تو اس ذبیحہ کا کھانا حلال ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں صرف وہ صورت شامل ہے جس میں بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑ دی گئی ہو اور جس ذبیحہ پر بسم اللہ بھول کر چھوٹ گئی ہو، وہ صورت آیت کے تحت داخل نہیں ہے، اس لیے کہ بھول ایک عذر شرعی ہے، جسے شریعت نے

معاف کر دیا ہے۔ پس بھول کر اللہ کا نام نہ لینا ایسا ہے جیسے اس نے اللہ کا نام پڑھ لیا، کیونکہ ناسی بمنزلہ ذاکر کے ہوتا ہے اور ذکر کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی دل سے ہوتا ہے۔ گویا اس نے دل میں اللہ کا ذکر کر لیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ ہے "إِنَّ اللهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ" (یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور بھول کو معاف کر دیا ہے) پس جب نسیان والی صورت آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو آیت صرف اس صورت کو شامل ہو گی، جس میں بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑ دی گئی ہو۔ پس اس صورت میں ذبیحہ حرام ہو گا۔ اور اسی طرح اللہ جل جلالہ نے لَمْ يُذْكَرِ فرمایا ہے جس کا مطلب ہے کہ عمداً ذکر نہ کیا گیا ہو لَمْ يَتَذَكَّرْ نہیں فرمایا، جس کا مطلب ہے کہ یاد نہ آیا ہو۔

ترجیح: اب آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جس ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو، وہ حرام ہو اور خبر واحد کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر عمداً بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ ذبیحہ بھی حلال ہو۔ بظاہر تطبیق کی کوئی صورت نہیں، اس لیے کہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے اگر متروک التسمیہ عمداً والی صورت میں بھی ذبیحہ کو حلال قرار دیا جائے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے تو آیت بغیر عمل کے رہ جائے گی، لہٰذا خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا اور عام من الکتاب پر عمل کیا جائے گا، پس آیت کے تحت وہ صورت باقی رہے گی، جس میں عمداً بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔

دوسری بات: عَام غیر مخصوص منه البعض کی چوتھی مثال اور وضاحت

مثال: وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ اس آیت میں "أَرْضَعْنَكُمْ" عام ہے۔ اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ بچہ مدّتِ رضاعت میں تھوڑا دودھ پیے یا زیادہ، حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔

مثال کی وضاحت: مدّتِ رضاعت میں کتنی مقدار دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو گی؟ اس سلسلے میں احناف فرماتے ہیں کہ ایک قطرہ یا دو قطرے دودھ پینے سے بھی حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حرمتِ رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہو گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: حدیث "لَاتُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَاالْمَصَّتَانِ وَلَاالْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ" (ایک مرتبہ یا دو مرتبہ چوسنے سے یا ایک مرتبہ اور دو مرتبہ پستان منہ میں داخل کرنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہو گی)

معلوم ہوا کہ حرمتِ رضاعت ایک دو قطروں سے ثابت نہیں ہو گی، بلکہ کم از کم پانچ گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہو گی۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل: آیت میں أَرْضَعْنَكُمْ کا لفظ عام ہے، یعنی تمہاری وہ مائیں بھی تم پر حرام کی گئی ہیں، جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو۔ اس آیت میں جو عموم ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک قطرہ یا دو قطرے دودھ پینے سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے۔

ترجیح: آیت کے عموم کے مقابلے میں خبر واحد آئی ہے اور یہاں آیت اور خبر واحد کے درمیان بظاہر تعارض ہے اور تطبیق بھی ممکن نہیں ہے، لہٰذا خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے عموم پر عمل کیا جائے گا۔ یعنی ایک یا دو قطرے دودھ پینے سے بھی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔

الدرسُ التَّاسِعُ

وَأَمَّا الْعَامُ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ: أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الِاحْتِمَالِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلٰى تَخْصِيْصِ الْبَاقِي يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ إِلٰى أَنْ يَّبْقَى الثَّلَاثُ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِه، وَإِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الِاحْتِمَالُ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ، فَجَازَ أَنْ يَكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِّ، وَجَازَ أَنْ يَكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ، فَاسْتَوَى الطَّرْفَانِ فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهِ، وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهِ، فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ.

ترجمہ: اور رہا وہ عام کہ خاص کر لیا گیا ہو جس سے بعض افراد کو تو اس کا حکم یہ ہے کہ باقی افراد میں اس عام پر عمل کرنا واجب ہے تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔ پس جب قائم ہو جائے دلیل باقی افراد کی تخصیص پر تو جائز ہو گا ان (باقی افراد) کی تخصیص کرنا خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ یہاں تک کہ باقی تین افراد رہ جائیں۔ اور اس کے بعد تخصیص جائز نہیں ہو گی پس واجب ہو گا اس پر عمل کرنا اور جائز ہے یہ (تخصیص) اس لیے کہ وہ مخصص جس نے بعض افراد کو نکالا ہے مجموعہ سے اگر نکالا بعض مجہول افراد کو تو ثابت ہو جائے گا احتمال ہر ہر فرد معیّن میں۔ پس جائز ہے کہ باقی ہو وہ (فرد معیّن) عام کے تحت اور جائز ہے کہ وہ داخل ہو دلیل خصوص کے تحت۔ پس برابر ہو گئیں دونوں طرفیں داخل اور خارج ہونے کی اس فرد معین کے حق میں۔ پس جب قائم ہو جائے گی دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) اس بات پر کہ فرد معیّن من جملہ ان افراد سے ہے جو داخل ہیں دلیل خصوص کے تحت تو راجح ہو جائے گی اس کی تخصیص والی جانب اور اگر دلیل مخصص نے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو مجموعہ میں سے تو ممکن ہے کہ وہ (نکالے ہوئے افراد) معلول ہوں اس علّت کے ساتھ جو موجود ہے اس فرد معیّن میں۔ پس جب قائم ہو جائے گی دلیل شرعی اس علت کے پائے جانے پر اس فرد معین کے علاوہ میں تو راجح ہو جائے گی اس فرد کی تخصیص والی جہت۔ پس عمل کیا جائے گا (بچ جانے والے افراد) پر (تخصیص) کے احتمال کے پائے جانے کے ساتھ

نواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عام کی دوسری قسم عَام مخصوص منه البعض کی تعریف اور اس کا حکم

دوسری بات: عام تخصیص کے بعد ظنی ہونے اور خبر واحد و قیاس کے ذریعہ تخصیص جائز ہونے پر دلیل

پہلی بات: عام کی دوسری قسم عَام مخصوص منه البعض کی تعریف اور اس کا حکم

عَام مخصوص منه البعض: وہ کہلاتا ہے جس میں عام کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص کی گئی ہو۔

حکم: یہ ہے کہ عام میں تخصیص کے بعد باقی رہ جانے والے افراد پر عمل کرنا واجب ہے، ان افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔ جب تخصیص کا احتمال ہے تو وہ عام ظنی ہو گا، جب عام ظنی ہوا تو دلیل ظنی یعنی خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس میں تخصیص جائز ہو گی، یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں۔ تین افراد کے بعد تخصیص جائز نہ ہو گی۔

دوسری بات: عام کے تخصیص کے بعد ظنی ہونے اور خبر واحد و قیاس کے ذریعہ تخصیص جائز ہونے پر دلیل

مصنف رحمہ اللہ "اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ" سے عام کے تخصیص کے بعد ظنی ہونے اور خبر واحد و قیاس کے ذریعہ اس میں تخصیص جائز ہونے کی وجہ ذکر فرما رہے ہیں۔

جب عام میں ایک بار دلیل قطعی (آیت، حدیثِ مشہور اور اجماع) کے ذریعہ تخصیص کر دی گئی تو اس عام کی قطعیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ عام ظنی ہو جاتا ہے، لہٰذا اب خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس عام میں مزید تخصیص کرنا جائز ہو گا، کیونکہ خبر واحد اور قیاس دلیل ظنی ہیں۔ پس خاص کرنے والی جس دلیل قطعی نے بعض افراد کو عام کے مجموعہ سے نکالا ہے اس کی دو صورتیں ہیں (۱) بعض مجہول افراد ہوں (۲) بعض معلوم افراد ہوں

بعض مجہول افراد کی تخصیص کی صورت: دلیل خصوص کے ذریعہ عام سے جن افراد کو خارج کیا گیا ہے، وہ بعض مجہول افراد ہوں گے یا بعض معلوم افراد ہوں گے۔ اگر وہ بعض مجہول افراد ہوں تو اس عام کے ہر فرد میں تخصیص کا احتمال ثابت ہو گا۔ اسی احتمال کی وجہ سے عام کے ہر فرد میں یہ بات بھی ممکن ہو گی کہ وہ عام کے تحت باقی ہو اور یہ بات بھی ممکن ہو گی کہ وہ خاص کرنے والی دلیل کے تحت داخل ہو اور عام کے اس حکم سے خارج ہو۔ جب ہر فرد معیّن میں دونوں باتیں ہو سکتی ہیں تو اس فرد معین کے حق میں عام کے تحت داخل ہونے اور اس سے خارج ہونے کی دونوں طرفیں برابر ہو گئیں، لہٰذا وہ عام ظنّی ہو گیا اور خبر واحد و قیاس بھی ظنّی ہیں تو ایک ظنّی کی تخصیص دوسری دلیل ظنّی سے جائز ہے۔

پہلی مثال: "أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" اس آیت میں حلت بیع عام ہے اور حرمتِ ربا دلیلِ خصوص ہے۔ اب

حَرَّمَ الرِّبَا کے ذریعے عام سے جن افراد کو نکالا گیا ہے، وہ بعض مجہول افراد ہیں۔ پس عام کے تحت جتنے افراد ہیں، سب میں جہالت پیدا ہوگئی، جس کی وجہ سے عام ظنّی ہو گیا، لہٰذا خبر واحد جو ظنّی ہے، اس کے ذریعہ سے تخصیص جائز ہوگی۔ پس خبر واحد اشیاء ستّہ ربویہ کے ذریعہ سے عام میں تخصیص کی گئی اور خبر واحد یہ ہے "الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ يَدًابِيَدٍوَالْفَضْلُ رِبَا" (گندم کو گندم کے بدلہ اور جو کو جو کے بدلہ اور کھجور کو کھجور کے بدلہ اور نمک کو نمک کے بدلہ اور سونے کو سونے کے بدلہ میں اور چاندی کو چاندی کے بدلہ میں برابری سرابری کے ساتھ بیچنا حلال ہے اور زیادتی کے ساتھ بیچنا ربا ہے) اس خبر واحد سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حَرَّمَ الرِّبَا نے أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ سے ان افراد کو نکالا، جس میں قدر مع الجنس کی زیادتی پائی جائے۔ قدر سے مراد کیلی، موزونی ہونا ہے اور جنس سے مراد نفس وہ چیز ہے جیسے گندم جو وغیرہ، جب قدر بھی ایک ہو اور جنس بھی ایک ہو تو زیادتی کے ساتھ بیچنا حرام ہوگا۔

دوسری مثال: اُقْتُلُوْا بَنِيْ فُلَانٍ وَلَاتَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ (یعنی فلاں قبیلہ والوں کو قتل کرو لیکن بعض کو قتل نہ کرو) اس میں وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ دلیل خصوص ہے۔ اس میں قبیلہ کے ہر ہر فرد میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہ عام کے تحت باقی ہو اور اس کو قتل کیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اس دلیل خصوص کے تحت داخل ہو اور اس کو قتل نہ کیا جائے۔ پس یہاں دخول اور خروج کی دونوں طرفیں برابر ہوئیں۔ اب کسی ایک جانب ترجیح دینے کے لیے ایک دلیل ظنّی بھی کافی ہوگی۔

بعض معلوم افراد کی تخصیص کی صورت: پس اگر دلیل خصوص نے عام کے افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ بعض معلوم افراد جن کو حکمِ عام سے خارج کیا گیا ہے ایسی علت کی وجہ سے معلول ہوں جو علت اس فرد معیّن میں موجود ہے، پس اس فرد معیّن کے علاوہ جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس فرد میں تخصیص کی جہت کو عدمِ تخصیص کی جہت پر ترجیح دی جائے گی اور اس فرد میں بھی تخصیص جائز ہوگی، کیونکہ عام تخصیص کے بعد باقی افراد کے حق میں ظنّی ہو گیا تھا اور خبر واحد و قیاس بھی ظنّی ہیں تو ایک ظنّی کی تخصیص دوسری دلیل ظنّی سے جائز ہے۔

مثال: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ (یعنی مشرکین کو جہاں پاؤ، انہیں قتل کرو۔) اس میں مشرکین کو قتل کرنے کا حکم عام ہے۔ اب اس پر دوسری آیت وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ (اگر مشرکین میں سے کوئی تجھ سے امن طلب کرے، تو اس کو امن دے دو۔) دلیل خصوص ہے۔ اس کے ذریعہ امن طلب کرنے والوں کی تخصیص ہوئی۔ اب یہاں امن دینے کی علت عدمِ محاربہ مع المسلمین یعنی مسلمانوں سے لڑائی نہ کرنا ہے تو جہاں جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی، وہاں تخصیص جائز ہوگی، لہٰذا بوڑھے، بچے، عورتیں اور اپاہج میں بھی یہ علت پائی جارہی ہے کہ وہ لڑائی کرنے سے عاجز ہیں، لہٰذا ان کی تخصیص بھی جائز ہوگی اور ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔

الدَرسُ العَاشِرُ

بحث المُطلق والمُقيد:

فَصْلٌ: فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ، ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى إِذَا أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوْزُ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوهَكُمْ﴾، فَالْمَأْمُوْرُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ، وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيُقَالُ: الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: یہ فصل مطلق اور مقید کی بحث میں ہے۔ ہمارے علماء حنفیہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا جو مطلق ہے، جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس مطلق پر زیادتی کرنا خبر واحد یا قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہو گا۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ میں ہے۔ پس جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ دھونا ہے مطلق طور پر۔ پس اس دھونے پر زیادہ نہیں کیا جائے گا نیت، ترتیب، موالات اور تسمیہ کی شرط کو خبر واحد کی وجہ سے، لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس طریقے سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا فرض ہے کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور نیت سنت ہے خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

دسواں درس

مطلق و مقید کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات:

مطلق اور مقید بھی خاص کے ابحاث میں سے ہیں۔ یہاں اہتمام کے طور پر الگ فصل میں ذکر کیا گیا ہے۔ پس جس طرح خاص کے مدلول پر عمل واجب ہے، اسی طرح مطلق کے اطلاق پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔

تمہیدی بات ذکر کرنے کے بعد آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

پہلی بات: مطلق اور مقید کی تعریف
دوسری بات: مطلق کا حکم
تیسری بات: مطلق کے حکم پر متفرع پہلی مثال اور وضاحت

پہلی بات: مطلق اور مقید کی تعریف

مطلق کی تعریف: هُوَ مَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْسِ الذَّاتِ بِدُوْنِ خُصُوْصِ صِفَاتِهَا.
مطلق وہ ہے، جو ذات پر دلالت کرتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی وصف بھی ملحوظ نہ ہو۔

مقید کی تعریف: هُوَ مَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْسِ الذَّاتِ مَعَ خُصُوْصِ صِفَاتِهَا.
مقید وہ ہے، جو ذات پر دلالت کرتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی وصف بھی ملحوظ ہو۔

دوسری بات: مطلق کا حکم

مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ مطلق پر عمل کرنا واجب ہے، جب تک اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو۔ خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا اور اس کے اطلاق کو باطل کرنا درست نہ ہو گا۔

تیسری بات: مطلق کے حکم پر متفرع پہلی مثال اور وضاحت

مثال: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ....الخ آیت غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح رأس میں مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح رأس کا حکم فرض ہو گا۔ لہٰذا خبر واحد کے ذریعہ نیت یا ترتیب یا تسمیہ اور پے درپے دھونے کی شرط لگانا مطلق کو مقید کرنا ہے جو کہ جائز نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک: امام شافعی رحمہ اللہ وضو میں نیت کو فرض قرار دیتے ہیں اور دلیل "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" دیتے ہیں اور ترتیب کو بھی فرض قرار دیتے ہیں اور دلیل " لَايَقْبَلُ اللهُ صَلَاةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطُّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ "(یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے ہیں یہاں تک کہ وضو کو اپنے مواقع پر نہ رکھ لے۔ پس اپنا چہرہ دھوئے، پھر اپنا ہاتھ دھوئے۔) دیتے ہیں اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ وضو میں بسم اللہ پڑھنے کو فرض کہتے ہیں اور دلیل "لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ" دیتے ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک: امام مالک رحمہ اللہ پے درپے اعضا دھونے کو فرض کہتے ہیں اور دلیل اس عمل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی پے درپے کے بغیر وضو نہیں فرمایا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ موالات وضو میں فرض ہے۔

تطبیق: اب ہم کتاب اللہ اور ان اخبار احاد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کا اطلاق بھی باطل نہ ہو اور اخبار آحاد پر بھی عمل ہو جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اعضاء ثلاثہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا مطلق من الکتاب کی وجہ سے فرض ہوں گے اور نیت کرنا، بسم اللہ پڑھنا اور پے درپے دھونا ان کو اخبار آحاد کی وجہ سے سنت قرار دیں گے۔

الدرسُ الحادي عشرَ

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾: إِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ»، بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ، فَلَا يُزَادَ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ، بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ يَكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ، فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ.

ترجمہ: اور اسی طرح ہم احناف نے کہا: باری تعالیٰ کے فرمان کہ زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے مرد کو سو درّے مارو میں بے شک کتاب اللہ نے سو درّوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے تو اس پر شہر بدر کرنے کو بطور حد نہیں بڑھایا جائے گا حضور ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کنوارے مرد کا کنواری عورت کے ساتھ زنا کرنے کی سزا سو درے اور ایک سال شہر بدر کرنا ہے، بلکہ عمل کیا جائے گا اس خبر واحد پر ایسے طریقے سے کہ کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ پس سو درے مارنا شرعی حد ہو گا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور شہر سے نکالنا مشروع ہو گا حکومت کی انتظامی مصلحت کے طور پر خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔ اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان ”چاہیے کہ وہ طواف کریں پرانے گھر کا، یا مامون گھر کا“ یہ فرمان مطلق ہے بیت اللہ کے طواف کے معنی میں تو اس مطلق فرمان پر وضو کی شرط کو بڑھایا نہیں جائے گا خبر واحد کی وجہ سے، بلکہ خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ اس طرح کہ مطلق طواف فرض ہو گا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور وضو واجب ہو گا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے، پس واجب وضو کے چھوڑنے سے لازم آنے والے نقصان کو پورا کیا جائے گا قربانی کے ساتھ۔

گیارھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع دوسری مثال اور وضاحت

دوسری بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع تیسری مثال اور وضاحت

پہلی بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع دوسری مثال اور وضاحت

مثال: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" اس آیت میں زانی اور زانیہ غیر شادی شدہ کو سو کوڑے مارنے کا حکم ہے، جو کہ مطلق ہے۔ آیت میں زانی مرد اور زانیہ عورت (جو کہ غیر شادی شدہ ہوں) ان کی حد بیان کی گئی ہے اور حد میں مطلقاً سو کوڑے مارنے کا حکم ہے، لہٰذا حد شرعی سو کوڑے ہی ہوں گے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ زنا کی حد سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال جلاوطنی بھی قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ خبر واحد "الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ" (غیر شادی شدہ مرد اور عورت کی سزا سو کوڑے ہے اور ایک سال جلاوطنی ہے۔) سے استدلال کرتے ہیں اور احناف فرماتے ہیں کہ آیت میں سو کوڑے مارنے کا حکم مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے، لہٰذا حد شرعی سو کوڑے مارنا ہی ہوگا۔

تطبیق: اب یہاں خبر واحد، مطلق من الکتاب کے مقابلہ میں آرہی ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے تو ہم تطبیق دیں گے، وہ اس طرح کہ مطلق من الکتاب سے جو بات ثابت ہے، یعنی سو درے مارنا اسے حد شرعی قرار دیں گے اور خبر واحد سے جو بات ثابت ہے یعنی ایک سال جلاوطن کرنا اسے سیاست پر محمول کریں گے، یعنی حاکم وقت کی رائے پر موقوف ہوگا؛ وہ چاہے تو جلاوطن کرے، چاہے نہ کرے۔

فائدہ

ایک سال جلاوطنی حد شرعی نہ ہونے پر ایک دلیل: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں امیہ بن خلف نامی شخص کو زنا کرنے کی وجہ سے سو کوڑے لگوانے کے بعد جلاوطن کر دیا تھا، جس پر وہ شخص ہرقل سے مل کر نصرانی ہوگیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آج کے بعد میں کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تغریب عام یعنی جلاوطن کرنا شرعی حد میں شامل نہیں ہے، ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے عظیم خلیفہ ایسی بات کیسے کر سکتے تھے، جب کہ حد شرعی میں ترمیم کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔

دوسری بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع تیسری مثال اور وضاحت

مثال: وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ اس میں طواف بالبیت کا حکم مطلق ہے۔

مثال کی وضاحت: آیت میں وَلْيَطَّوَّفُوْا کا حکم مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب اگر کوئی شخص بغیر وضو کے بیت اللہ کا طواف کرے تو آیا اس کا طواف ہو گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ: فرماتے ہیں کہ بغیر وضو کے طواف جائز نہ ہو گا اور طواف کے لیے وضو کو وہ فرض اور شرط قرار دیتے ہیں۔ دلیل کے طور پر خبر واحد پیش فرماتے ہیں "الطَّوَافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ" یعنی بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی مانند ہے۔ جب نماز بغیر وضو کے جائز نہیں ہوتی تو طواف بھی بغیر وضو کے جائز نہ ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ: فرماتے ہیں کہ وَلْيَطَّوَّفُوْا میں طواف کا حکم مطلق ہے اور طواف نام ہے بیت اللہ کے گرد چکر لگانے کا، پس مطلق کے اطلاق سے اتنی ہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اب اگر طواف کے لیے وضو کی شرط قرار دی جائے اور بغیر وضو کے طواف کو ناجائز قرار دیا جائے تو مطلق کے حکم پر زیادتی لازم آئے گی اور وہ مقید بن جائے گا۔

تطبیق: کتاب اللہ سے جو مطلق طواف کا حکم ثابت ہے، اسے فرض قرار دیا جائے گا اور خبر واحد کے ذریعہ طواف کے لیے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا، نہ کہ فرض۔ پس ترک واجب کی وجہ سے جو نقصان لازم آئے گا اس کی تلافی دَم کے ذریعہ سے کی جائے گی۔

الدَرْسُ الثَّانِيْ عَشَرَ

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ، وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ. وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: يَجُوْزُ التَّوَضِّئُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ أَحَدَ أَوْصَافِهِ؛ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءً مُطْلَقًا، فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا أَزَالَ عَنهُ اسْمُ الْمَاءِ، بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلٰى صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ، وَبِهِ يَخْرُجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْأُشْنَانِ وَأَمْثَالِهِ، وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾. وَالنَّجَسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ، وَبِهٰذِهِ الْإِشَارَةِ عُلِمَ أَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ؛ فَإِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ.

ترجمہ: اور سابقہ مثالوں کی طرح باری تعالیٰ کا فرمان "کہ تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ" یہ فرمان مطلق ہے رکوع کے معنی میں تو اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو بڑھایا نہیں جائے گا خبرِ واحد کے حکم کی وجہ سے، لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، پس مطلق رکوع فرض ہو گا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور تعدیل ارکان واجب ہو گا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔ اور مطلق کے اسی اصول کی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جائز ہے وضو کرنا زعفران کے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی کے ساتھ جس کے ساتھ پاک چیز ملی ہو اور پانی کے کسی ایک وصف کو تبدیل کر دیا ہو، اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور زعفران وغیرہ کا یہ پانی مطلق پانی ہو کر باقی رہ گیا ہے اس لئے کہ اضافت کی قید نے اس پانی سے پانی کا نام دور نہیں کیا بلکہ پانی کے نام کو پکا کر دیا ہے پس زعفران وغیرہ کا یہ پانی داخل ہو گا مطلق پانی کے حکم کے نیچے اور پانی کے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا اس مطلق پانی کو مقید کرنا ہے اور اس اصول کے ساتھ زعفران صابون اشنان اور اس جیسے پانی کا حکم نکالا جائے گا۔ اور نکل گیا اس حکم سے ناپاک پانی باری تعالیٰ کے فرمان "لیکن اللہ تعالیٰ تمہیں

پاک کرنا چاہتے ہیں" کی وجہ سے اور ناپاک پانی پاک کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور آیت کریمہ کے اس اشارے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بے وضو ہونا شرط ہے وضو کے واجب ہونے کے لئے اس لئے کہ طہارت کا حاصل کرنا بغیر حدث کے پائے جانے کے محال ہے۔

بارہواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مُطْلَق کے حکم پر متفرع چوتھی مثال اور وضاحت

دوسری بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع پانچویں مثال اور وضاحت

تیسری بات : ایک اشکال اور اس کا جواب

پہلی بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع چوتھی مثال اور وضاحت

مثال: **وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ** اس آیت میں رکوع کا حکم مطلق ہے۔

مثال کی وضاحت: آیت میں رکوع کا حکم مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس نماز میں تعدیلِ ارکان یعنی ہر رکن کو اطمینان سے ادا کرنا فرض ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ میں اختلاف ہے؛ چنانچہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد ابن حنبل رحمہم اللہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نماز میں تعدیل ارکان فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ مسجد میں تشریف فرما تھے، اتنے میں خلاد بن رافع رضی اللہ عنہ صحابی آئے اور انہوں نے نماز پڑھی، جس میں انہوں نے تعدیلِ ارکان کی رعایت نہیں کی ،یعنی جلدی جلدی نماز پڑھ کر آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: جاؤ! دوبارہ نماز پڑھو! اس لیے کہ تم نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ وہ گئے اور دوبارہ نماز پڑھ کر آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی جملہ دوبارہ ارشاد فرمایا۔ تین مرتبہ ایسا ہوا تو ان صحابی نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نماز سکھلا دیجیے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز کا طریقہ سکھایا اور اس میں تعدیلِ ارکان کرنے کا حکم دیا۔

طرزِ استدلال: مذکورہ واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان نہ کرنے پر نماز لوٹانے کا حکم دیا اور نماز لوٹانے کا حکم صرف فرض چھوٹنے کی صورت میں دیا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ نماز میں تعدیلِ ارکان فرض ہے۔

امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال: آیت **وَارْكَعُوْا** میں مطلق رکوع کرنے کا حکم ہے جو کہ معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی قیام سے نیچے جھکنا۔ اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے، لہٰذا تعدیل ارکان والی روایت کے ذریعہ اگر تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کا اطلاق باطل ہو جائے گا۔

تطبیق: مطلق رکوع کو، جو کہ کتاب اللہ کے اطلاق سے ثابت ہے، فرض قرار دیں گے اور تعدیل ارکان کو، جو کہ حدیث سے ثابت ہے، واجب قرار دیں گے۔ اس طرح قرآن اور حدیث دونوں پر عمل ممکن ہو سکے گا۔

دوسری بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع پانچویں مثال اور وضاحت

مثال: **فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا** اس میں "مَاءً"، مطلق ہے۔

مثال کی وضاحت: صاف اور پاک پانی میں اگر زعفران یا کوئی دوسری پاک چیز مل جائے اور پانی کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ بو اور مزہ میں سے ایک وصف کو تبدیل کر دے تو آیا اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا اس پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہوگا؟ اس سلسلے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں ہے، بلکہ ماء مقید ہے، جب کہ حصولِ طہارت کے لیے ماء مطلق کی شرط ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ پانی ماء مطلق ہی ہے اور اس کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: قرآن کریم کی آیت **فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا** ہے۔ آیت میں لفظ ماء مطلق ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کر لیا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ ماء مطلق کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ **مُنَزَّلٌ مِنَ السَّمَاءِ** کی صفت پر ہو یعنی آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر ہو، پس زعفران اور صابون ملا ہوا پانی **مُنَزَّلٌ مِنَ السَّمَاءِ** کی صفت پر نہیں ہے، کیونکہ مذکورہ پانی میں زعفران وغیرہ ملنے کی وجہ سے پانی کی اصل صورت میں تبدیلی واقع ہو گئی ہے، جس کی وجہ سے وہ ماء مطلق نہ رہا، بلکہ مقید ہو گیا اور طہارت صرف ماء مطلق سے حاصل ہوتی ہے اور ماء زعفران، ماء صابون وغیرہ میں "ماء" کی اضافت ان چیزوں کی طرف ہونے کی وجہ سے مقید ہو گئے ہیں، لہٰذا ان پانیوں کی موجودگی میں تیمم جائز ہوگا، کیونکہ ماء مطلق معدوم ہے اور ماء مطلق معدوم ہونے کی صورت میں تیمم جائز ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل: آیت **فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا** میں مطلق ماء نہ ملنے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم ہے اور احناف کے نزدیک پاک چیز پانی میں گرنے کے بعد اگر کوئی ایک وصف تبدیل ہو جائے تو وہ ماء مطلق ہی کے حکم میں

باقی رہے گا۔ اس سے ماء مقیّد نہیں ہوگا۔ جیسے عرف عام میں اگر کوئی شخص پانی مانگے اور مخاطب زعفران ملا ہوا پانی لائے تو اس کو غلط قرار نہیں دیا جاتا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: ماء کے ساتھ زعفران یا صابون کی اضافت سے وہ پانی مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ ماء مطلق ہی رہتا ہے، کیونکہ اضافت نے ماء زعفران سے ماء کا نام زائل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو ثابت کیا ہے، اس لیے کہ اضافت دو طرح کی ہوتی ہے: (۱) اضافت تعریفی (۲) اضافت تقییدی

اضافت تعریفی: جو محض تعریف اور پہچان کرانے کے لیے ہوتی ہے۔ جیسے **مَاءُ الْبِئْرِ** (کنویں کا پانی) **مَاءُ الْعَيْنِ** (چشمہ کا پانی) اس میں ماء کی البئر اور العین کی طرف جو اضافت ہے یہ اضافت پہچان کے لیے ہے کہ یہ پانی کنویں، چشمے سے لایا گیا ہے۔ پس اضافت تعریف کی وجہ سے وہ شیٔ مقیّد نہیں بنتی، بلکہ وہ مطلق ہی رہتی ہے۔

اضافت تقییدی: جو مقید کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ جیسے **مَاءُ الْوَرْدِ**، عرق گلاب کا پانی، **مَاءُ الْبِطِّيْخِ** تربوز کا پانی۔ اس سے مراد وہ پانی ہوتا ہے جو ان چیزوں سے نچوڑ کر نکالا گیا ہو ان کی طرف ماء کی اضافت اضافت تقییدی ہے، اسے ماء مطلق نہیں کہا جائے گا، بلکہ ماء مقید کہا جائے گا۔ اس ماء کے ہوتے بھی تیمم جائز ہو گا۔

یہاں زعفران کی طرف یا اشنان کی طرف ماء کی جو اضافت ہے، یہ اضافت تعریفی ہے۔ اس سے ماء مقید نہیں ہوتا، بلکہ مطلق رہتا ہے۔ پس جب یہ ماء مطلق ہے اور ماء مطلق کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اب اگر ہم اس میں یہ شرط لگائیں کہ ماء مطلق وہ ہوتا ہے جو **مُنَزَّلٌ مِنَ السَّمَاءِ** کی صفت پر ہو تو کتاب اللہ کے اطلاق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

تیسری بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

مصنف رحمہ اللہ **وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ** سے اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: جس طرح ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہی رہتا ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، اس کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اعتبار سے تو ماء نجس بھی ماء مطلق کے حکم میں ہوگا اور اس سے بھی وضو جائز ہونا چاہئے؟

جواب: ماء نجس سے وضو نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان **وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ** یعنی اللہ تمہیں پاک کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا ناپاک پانی سے پاکی حاصل نہیں ہو سکتی ہے، اس لیے ناپاک پانی سے حصول طہارت جائز نہ ہو گا۔

وَبِهٰذِهِ الْإِشَارَةِ عُلِمَ أَنَّ الْحَدَثَ: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ یہاں اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وضو واجب ہونے کے لیے پہلے حدث شرط ہے اس لیے حدث کے بغیر طہارت حاصل کرنا محال ہے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔

الدرس الثالث عشر

قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ ﷺ: اَلْمُظَاهِرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِيْ حَقِّ الْإِطْعَامِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدْمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ، بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهِ، وَكَذٰلِكَ قُلْنَا: الرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ.

ترجمہ: امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ ظہار کرنے والے آدمی نے جب صحبت کی اپنی بیوی سے مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان تو وہ دوبارہ اتنے مسکینوں کو کھانا نہیں کھلائے گا، اس لئے کہ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے حق میں کتاب اللہ مطلق ہے تو اس مطلق پر عدم جماع کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا روزوں پر قیاس کرنے کی وجہ سے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی قید پر چلتا رہے گا۔ اور اسی طرح ہم احناف نے کہا کہ رقبہ ظہار اور یمین کے کفارے میں مطلق ہے تو اس پر ایمان کی شرط زیادہ نہیں کی جائے گی قتل کے کفارے پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

تیرھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع چھٹی مثال اور وضاحت

دوسری بات: مُطْلَق کے حکم پر متفرع ساتویں مثال اور وضاحت

پہلی بات مُطْلَق کے حکم پر متفرع چھٹی مثال اور وضاحت

مثال: **فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا** اس آیت میں کفارہ کی تین چیزیں ذکر کی گئی ہیں؛ **تحریر رقبة، صیام شهرین** اور **إِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا** ان میں پہلے دونوں کے ساتھ عدمِ مسیس کی قید ہے، جب کہ **اطعام** کے ساتھ عدمِ مسیس کی قید نہیں ہے، بلکہ وہ مطلق ہے۔ پس اطعام کے مطلق حکم کو عدمِ مسیس کی قید کے ساتھ مقید نہیں بنایا جائے گا۔

مثال کی وضاحت: ظہار کہتے ہیں کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ **اَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ اُمِّيْ**، تو میرے لیے میری ماں

کی پیٹھ کی طرح ہے۔ ان الفاظ سے بیوی شوہر پر حرام ہو جاتی ہے، جب تک کفارہ ادا نہ کرے۔ ظہار کے کفارہ میں تین چیزیں مذکور ہیں: (۱) غلام آزاد کرنا، (۲) ساٹھ دن مسلسل روزے رکھنا۔ ان دونوں میں عدم مسیس کی قید ہے (۳) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، اس میں عدم مسیس کی قید نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تحریر رقبہ اور صیام میں عدم مسیس کی قید ہے، اسی طرح اطعام میں بھی عدم مسیس کی قید ہو گی یعنی بیوی کے پاس جانے سے پہلے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اگر کھانا کھلانے کے درمیان میں بیوی کے پاس چلا گیا تو از سر نو کھانا کھلائے گا، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اطعام میں عدم مسیس کی قید نہیں ہے کہ بیوی کے پاس جانے سے پہلے کھانا کھلائے۔ کیونکہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اطعام میں بھی عدم مسیس کی قید لگائیں، جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے لگایا ہے تو اطعام کا حکم جو کہ مطلق تھا، اسے عدم مسیس کی قید کے ساتھ مقید بنانا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں۔

دوسری بات: مطلق کے حکم پر متفرع ساتویں مثال اور وضاحت

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، قتل خطا کے کفّارہ میں تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے اور کفّارہ ظہار اور کفّارہ یمین میں مطلق تحریر رقبہ کا حکم ہے مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید لگاتے ہیں کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے۔ وہ فرماتے ہیں: کفّارے سب ایک جنس کے ہیں لہٰذا کفّارہ ظہار اور کفّارہ یمین میں بھی مؤمنہ کی قید ہو گی۔

جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفّارہ ظہار اور کفّارہ یمین میں تحریر رقبہ کا حکم مطلق ہے یعنی اس میں مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم ہے مؤمنہ ہونے کی قید کی نہیں ہے، جب کہ کفّارہ قتل خطا میں تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے۔

پس ہم کفّارہ ظہار اور کفّارہ یمین کو کفّارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے ان میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید کا اضافہ نہیں کریں گے، بلکہ جو حکم مطلق ہے، اسے اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور جو حکم مقید ہے اسے اپنے تقیید پر رہنے دیں گے۔

الدَرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

إِنْ قِيْلَ: إِنَّ الْكِتَابَ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ يُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ، وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ، وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِيْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ، وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِيْثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ. قُلْنَا: إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ؛ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُوْنَ الْآتِي بِأَيِّ فَرْدٍكَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ، وَالْآتِي بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا لَيْسَ بِآتٍ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ؛ فَإِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُوْنُ الْكُلُّ فَرْضًا، وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ، وَأَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ: إِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْءِ؛ إِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ، وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّؤَالُ. وَقَالَ الْبَعْضُ: قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ، وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ، فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ بلاشبہ کتاب اللہ مسح رأس کے مسئلے میں ثابت کرتی ہے مطلق بعض سر کے مسح کو، حالانکہ تم نے اس مطلق کو ناصیہ کی مقدار سے مقید کیا ہے خبر واحد کی وجہ سے، اور کتاب اللہ مطلق ہے نکاح کے ساتھ حرمت غلیظہ کو ختم کرنے میں حالانکہ تم نے اس مطلق کو مقید کیا ہے دخول کے ساتھ رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے تو ہم کہیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے بیان میں مطلق نہیں ہے اس لئے کہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کے جس فرد پر جو آدمی عمل کرنے والا ہو وہ عمل کرنے والا ہوتا ہے اس مطلق مأمور بہ پر اور یہاں سر کے مسح میں جو آدمی سر کے جس حصے پر مسح کرنے والا ہو وہ مسح کے مأمور بہ پر عمل کرنے والا نہیں بنتا اس لئے کہ اگر کوئی آدمی سر کے آدھے یا دو تہائی حصے پر مسح کرے تو یہ ساری (نصف یا دو تہائی) مسح کی ہوئی مقدار فرض نہیں ہوگی، اور اس بیان کے ساتھ مطلق مجمل سے جدا ہو گیا، باقی رہی دخول کی قید سو ہمارے بعض علماء نے کہا کہ نص (حَتَّى تَنْكِحَ) میں لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر حمل کیا گیا ہے کیونکہ عقد نکاح کا معنی تو لفظ زوج سے معلوم ہوتا ہے، اور اس جواب کے ساتھ سوال ختم ہو جائے گا، اور ہمارے بعض علماء نے کہا ہے کہ دخول کی قید حدیث سے ثابت ہے اور اس حدیث

کو علماء نے اخبار مشہورہ میں سے قرار دیا ہے پس احناف پر خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید بنانے کا الزام لازم نہیں آئے گا۔

چودھواں درس

آج کے درس میں مطلق سے متعلق احناف کے ایک اصول پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کیے جائیں گے:

اصول: مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس کو مقید بنانا جائز نہیں ہے۔

پہلا اعتراض: معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ آیت **وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ** میں سر کے بعض حصہ کا مسح کرنے کا مطلق حکم تھا، تم حنفیوں نے اس مطلق حکم کو مقید کر دیا مقدار ناصیہ کے ساتھ خبر واحد کے ذریعہ سے، جب کہ تمہارے نزدیک خبر واحد کے ذریعہ مطلق من الکتاب کو مقید بنانا درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ کتاب اللہ میں **وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ** بعض رأس کے سلسلے میں مطلق نہیں ہے، بلکہ مجمل ہے۔ پس حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ **"أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتٰى سَبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهِ"** جس میں مسح ربع رأس کا ذکر ہے۔ یہ آیت کے اجمال کی تفسیر ہے۔ جس کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جواب کی وضاحت: سر کے بعض حصہ کے مسح میں کتاب اللہ کا حکم مطلق نہیں، بلکہ مجمل ہے۔ پس مجمل وہ کہلاتا ہے، جس کے معنی تو معلوم ہوں، مگر اس کی مراد معلوم نہ ہو اور مطلق اسے کہتے ہیں، جس کے کسی ایک فرد پر عمل کرنے والا مأمور بہ یعنی فرض کو ادا کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ جیسے کفّارہ یمین کا حکم مطلق ہے، جس کے تین افراد ہیں (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا (۲) دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا (۳) غلام آزاد کرنا، ان تینوں میں سے جس فرد کو بھی ادا کرے گا، کفارہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے گا، جب کہ مسح رأس میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ مسح رأس کے بھی چند افراد ہیں نصف، ثلث، ثلثین اور ربع وغیرہ۔ اب اگر کسی شخص نے مثلاً نصف رأس، ثلث رأس، ثلثین رأس پر مسح کیا تو کوئی بھی امام اس مسح کی ہوئی مقدار کو فرض نہیں کہتا ہے بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تو تین بالوں پر مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر پر مسح کرنا سنت ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چوتھائی سر پر مسح کرنا فرض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ آیت مسح رأس کے حکم میں مطلق نہیں ہے، بلکہ مجمل ہے اور مجمل کی تفسیر حدیثِ مغیرہ میں ہے، لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ احناف نے مسح رأس کے حکم میں مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید بنایا۔

دوسرا اعتراض: قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ** سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ تیسری طلاق کے بعد جو حرمت غلیظہ ثابت ہوئی تھی، وہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں آیت مطلق ہے، یعنی صرف نکاح ثانی کا حکم ہے، اس میں وطی کی قید نہیں ہے۔ تم حنفیوں نے تین طلاقوں سے ثابت شدہ

حرمت غلیظہ کو ختم کرنے کے لیے نکاح کے ساتھ وطی کی بھی شرط لگاکر مطلق نکاح کے حکم کو خبر واحد کے ذریعہ مقید بنادیا ہے، جب کہ تمہارے نزدیک خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے اطلاق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے اس کے دو جوابات دیے ہیں۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں دخول کی قید حدیث رفاعہ کی وجہ سے نہیں لگائی بلکہ قرآن کریم کی اسی آیت **حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** سے لگائی ہے، وہ اس طرح کہ **(حَتّٰی تَنْكِحَ)** میں نکاح وطی کے معنی میں ہے، کیونکہ نفس نکاح تو **زَوْجًا** کے لفظ سے مفہوم ہو ہی رہا ہے، کیونکہ بغیر نکاح کے تو زوج بن ہی نہیں سکتا، لہٰذا **(حَتّٰی تَنْكِحَ)** میں لفظ **تَنْكِحَ** وطی پر محمول ہے، تاکہ تکرار بھی لازم نہ آئے۔ پس حرمت غلیظہ ختم کرنے کے سلسلے میں وطی کی قید کا ہم نے اضافہ نہیں کیا ہے بلکہ یہ قید تو **تَنْكِحَ** کے لفظ سے مفہوم ہو رہی ہے، لہٰذا کوئی اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

دوسرا جواب: حدیث امراۃ رفاعہ حدیث مشہور ہے، نہ کہ خبر واحد۔ پس خبر مشہور کے ذریعہ **مُطْلَق مِنَ الْكِتَابِ** کو مقید بنانا جائز ہے۔ لہٰذا احناف پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ انہوں نے خبر واحد کے ذریعہ مطلق کو مقید بنایا ہے۔

حدیثِ امراۃ رفاعہ کی تفصیل: رفاعہ قرظی رضی اللہ عنہ کی بیوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: میرے شوہر رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دے دی تھیں۔ میں نے عدّت گزار کر عبد الرّحمن بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھ نکاح کر لیا ہے، مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا ہے۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو؟ انہوں نے کہا: ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک کہ تم عبد الرّحمن کا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ (یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت مطلّقہ ثلاثہ کو زوج اوّل کے لیے حلال کرنے کے واسطہ زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے، محض نکاح کافی نہیں، جیسا کہ آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔

الدَرْسُ الخَامِسُ عَشَرَ

فصل في المُؤوّل والمُشترك

فَصْلٌ: فِي الْمُشْتَرَكِ والْمُؤَوَّلِ. اَلْمُشْتَرَكُ: مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ، مِثَالُهُ: قَوْلُنَا: جَارِيَةٌ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَمَةَ وَالسَّفِيْنَةَ. وَالْمُشْتَرِيْ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْكَبَ السَّمَاءِ. وَقَوْلُنَا: بَائِنٌ، فَأَنْ يَحْتَمِلَ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ. وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ: أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَحْدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ؛ وَلِهٰذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ ﷭ عَلٰى أَنَّ لَفْظَ «الْقُرُوْءِ» الْمَذْكُوْرِ فِيْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى مَحْمُوْلٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا، أَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِي ﷬.

ترجمہ: یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں ہے مشترک وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو دو یا دو سے زیادہ ایسے معنوں کے لئے جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، اس کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ یہ لفظ شامل ہوتا ہے باندی اور کشتی کو، اور مشتری کہ یہ شامل ہوتا ہے عقد بیع قبول کرنے والے آدمی کو اور آسمان کے ستارے کو، اور ہمارا قول بائن کہ یہ احتمال رکھتا ہے جدا ہونے اور ظاہر ہونے کا۔ اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی متعین ہو جائے کسی دلیل کی وجہ سے (اس لفظ مشترک سے) مراد ہو کر تو دوسرے معنی کے ارادے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، اور اسی وجہ سے علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ وہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے یا تو وہ حیض کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا وہ طہر کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

پندرھواں درس

مشترک اور مؤوّل کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مشترک کی تعریف اور مثالیں

دوسری بات: مشترک کا حکم

تیسری بات : عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز میں ائمہ کا اختلاف

چوتھی بات : مشترک کے حکم پر متفرع مسئلہ

پہلی بات: مشترک کی تعریف اور مثالیں

مشترک کی تعریف: مشترک وہ لفظ ہے کہ جو دو یا دو سے زیادہ معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہو جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔

مشترک کی مثالیں

- "جارية" اس کے ایک معنی باندی کے ہیں اور دوسرے معنی کشتی کے ہیں۔
- "مشتری" اس کے ایک معنی عقد بیع کو قبول کرنے والے کے ہیں اور دوسرے معنی ستارے کے ہیں۔
- "بائن" اس کے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اور دوسرے معنی ظہور کے ہیں۔

دوسری بات: مشترک کا حکم

یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے متعین ہو جائے تو دوسرے معانی مراد لینا ساقط ہو جاتا ہے۔

تیسری بات: عمومِ مشترک کے جواز اور عدمِ جواز میں ائمہ کا اختلاف

احناف: کے نزدیک مشترک کے اس حکم کی وجہ سے عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی ایک وقت میں مشترک کے دو معانی یا زیادہ معانی مراد لینا درست نہیں جیسے ایک جوڑا کپڑا دو شخص ایک ہی وقت میں نہیں پہن سکتے۔

امام شافعی رحمہ اللہ: کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنوں کے درمیان تباین نہ ہو یعنی اضداد میں سے نہ ہو۔

چوتھی بات: مشترک کے حکم پر متفرع مسئلہ

مسئلہ: قرآن کریم کی آیت ثلاثۃ قروء میں لفظ قروء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے احناف نے قروء سے حیض مراد لیا ہے جب کہ شوافع نے طہر مراد لیا ہے، پس جب ایک معنی مراد لیا تو دوسرا معنی مراد نہیں لے سکتے ہیں ایسا نہیں ہو سکتا کہ احناف قروء سے حیض بھی مراد لیں اور طہر بھی مراد لیں۔ اس مسئلہ میں شوافع بھی عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں اس لیے حیض اور طہر میں تضاد ہے اور تضاد ہوتے ہوئے شوافع بھی عموم مشترک کے قائل نہیں۔

الدَرْسُ السَّادِسُ عَشَرَ

وَقَالَ مُحَمَّدٌ ﷫: إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فُلَانٍ وَلِبَنِي فُلَانٍ مُوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمُوَالٍ مِنْ أَسْفَلِ فَمَاتَ: بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ؛ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدْمِ الرُّجْحَانِ. وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ ﷫: إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ: أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ لَا يَكُوْنُ مُظَاهِرًا؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ، فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ. وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: لَا يَجِبُ النَّظِيْرُ فِيْ جَزَاءِ الصَّيْدِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾؛ لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى، وَهُوَ الْقِيْمَةُ، وَقَدْ أُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهٰذَا النَّصِّ فِيْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ، فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثِ الصُّوْرَةِ؛ إِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ أَصْلًا، فَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ؛ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے امام محمد ﷫ نے کہا کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی بنو فلاں کے موالی کے لئے اور حال یہ ہے کہ بنو فلاں کے ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے اور ایسے موالی ہیں جن کو انہوں نے آزاد کیا ہے اور وہ وصیت کرنے والا مر جائے تو وہ وصیت باطل ہو جائے گی دونوں فریقوں کے حق میں دونوں معنوں کے درمیان جمع کے محال ہونے اور ایک معنی کے دوسرے پر راجح نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ ﷫ نے فرمایا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے تو وہ آدمی ظہار کرنے والا نہیں ہو گا اس لئے کہ مثل أمي کا لفظ مشترک ہے عزت اور حرمت میں تو حرمت کی جانب بغیر نیت کے راجح نہیں ہو گی۔ مشترک کے اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ اسی طرح کا جانور واجب نہیں ہوتا شکار کے بدلے میں باری تعالیٰ کے فرمان: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ کی وجہ سے (اس محرم پر بدلہ ہے اس جانور کے برابر جو اس نے قتل کیا) اس لئے کہ مثل کا لفظ مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان، اور مثل معنوی قیمت ہے، حالانکہ بالاتفاق اسی آیت سے مثل معنوی لیا جاچکا ہے، کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل کرنے میں تو مثل صوری (اس آیت سے) مراد نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ مشترک کے لئے عموم نہیں ہوتا بالکل، پس مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، مثل معنوی اور مثل صوری کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے۔

سولھواں درس

آج کے درس میں عموم مشترک کے عدم جواز کے اصول پر چند متفرع مسائل ذکر کیے جائیں گے:

اصول: احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے، یعنی ایک وقت میں مشترک کے دو یا زیادہ معانی مراد لینا درست نہیں۔) جب کہ شوافع کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ دونوں معنوں کے درمیان تباین نہ ہو، یعنی اضداد میں سے نہ ہو۔

مسئلہ کی وضاحت سے قبل بطور تمہید موالی اعلیٰ اور موالی اَسفل کی میں فرق سمجھیں۔

موالی کا لفظ موالی اعلیٰ اور موالی اسفل کے درمیان مشترک ہے، یعنی دونوں کے لیے موالی کا لفظ بولا جاتا ہے۔

موالی اعلیٰ: یعنی آزاد کرنے والا **موالی اسفل:** یعنی آزاد کیا ہوا

پہلا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ کسی شخص نے مرتے وقت وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا مال فلاں قبیلہ کے موالی کو دے دیا جائے، پھر وہ شخص مر گیا اور اس فلاں قبیلہ کے دو موالی تھے ایک موالی اعلیٰ جنھوں نے اس قبیلہ کو آزاد کیا، دوسرے موالی اسفل جنھیں ان قبیلہ والوں نے آزاد کیا۔ اب چونکہ موالی کا لفظ مُعتِق (آزاد کرنے والے) پر بھی بولا جاتا ہے اور مُعتَق (آزاد ہونے والے) پر بھی بولا جاتا ہے اور موصی وصیت کرنے کے بعد کسی ایک کو متعین کیے بغیر مر گیا تو وصیت باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ کسی ایک معنیٰ کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ کہا تو بغیر نیت کے یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہو گا، کیونکہ أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ دو معانی کے درمیان مشترک ہے۔ ایک تکریم اور دوسرا تحریم، یعنی اس کلام کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح مکرّم و محترم ہے۔ اس صورت میں یہ کلام تکریم پر محمول ہو گا اور دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح حرام ہے۔ اس صورت میں یہ طلاق بائن پر محمول ہو گا یا ظہار پر محمول ہو گا، لہٰذا جب تک نیت نہ ہو گی طلاق یا ظہار واقع نہ ہوں گے۔

تیسرا مسئلہ

تمہید: مسئلہ سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھیں کہ حالتِ اِحرام میں شکار کرنا منع ہے اور اِحرام کی حالت میں شکار کرنے والے پر دَم لازم ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ یعنی جو کوئی کسی جاندار کو مارے جان کر اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو معتبر آدمی۔

اب اس آیت میں مثل کا لفظ مثلِ صوری اور مثلِ معنوی کے درمیان مشترک ہے۔ مثل صوری سے مراد یہ ہے کہ جس جانور کو قتل کیا ہے، اس جانور کے مماثل جانور صدقہ کیا جائے۔ جیسے ہرن کا شکار کیا ہے تو اس کے بدلہ میں بکری دی جائے اور مثلِ معنوی سے مراد اس جانور کی قیمت ہے، یعنی اس جانور کی قیمت صدقہ کریں جس کا تعین دو عادل آدمی کریں۔

مسئلہ: مُحرم حالتِ اِحرام میں اگر شکار کرے تو اس پر دَم لازم ہوتا ہے۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ شکار کا مثل صوری لازم ہوگا یا مثل معنوی ہوگا۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ مثل معنوی کے قائل ہیں۔ ان حضرات کے ہاں شکار کیا ہوا جانور کا مثل صوری ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں مثل معنوی واجب ہوگا۔

فائدہ: مثل معنوی کی تین صورتیں ہیں:

- اگر اس قیمت سے ہدی کا جانور خریدنا ممکن ہو تو اس کو خرید کر حرم میں ذبح کر دے۔
- اناج خرید کر صدقہ کر دے۔ اناج اگر گندم ہے تو ایک مسکین کو نصف صاع دے دے اور اگر جو یا کھجور ہے تو ایک مسکین کو ایک صاع دے دے۔
- اگر چاہے تو نصف صاع گندم اور ایک صاع جو یا کھجور کے بدلہ ایک روزہ رکھ لے۔

ان تینوں صورتوں میں مثل معنوی ادا ہو جائے گا۔

جب کہ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثلِ صوری موجود ہے ان کے شکار کرنے پر مثلِ صوری واجب ہوگا۔ مثلاً ہرن کا شکار کرنے کی صورت میں بکری واجب ہوگی اور خرگوش کا شکار کی صورت میں بکری کا بچہ واجب ہوگا، البتہ جن جانوروں کا مثلِ صوری موجود نہیں ہے، مثلاً چڑیا اور کبوتر ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثلِ معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ عمومِ مشترک جائز نہیں ہے، اس لیے مثلِ معنوی مراد لیں گے اور ایک مقام ایسا ہے، جس میں بالاتفاق مثلِ معنوی مراد لیا گیا ہے یعنی کبوتر اور چڑیا شکار کرنے کی صورت میں جو حضرات مثل صوری کے قائل ہیں وہ بھی اس صورت میں مثل معنوی مراد لیتے ہیں۔

الدَرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا. وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَإِ، وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا: إِذَا أَطْلَقَ الثَّمَنَ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ، وذلك بطريق التَّأْوِيْلِ، وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ؛ لِمَا ذَكَرْنَا. وَحَمْلَ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ، وَحَمْلَ النِّكَاحِ فِيْ الْآيَةِ عَلَى الْوَطْءِ، وَحَمْلَ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلٰى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ.

ترجمہ: پھر جب مشترک کا کوئی معنی راجح ہو جائے غالب رائے کی وجہ سے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ، اور اس مؤول کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جو ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے بیع میں ثمن کو مطلق چھوڑا تو وہ ثمن اس شہر کے سب سے زیادہ راجح ہونے والے سکوں کے مطابق ہو گا اور ثمن کا شہر کے مروجہ سکوں کے مطابق ہونا بطور تاویل کے ہے، اور اگر وہ سکے مالیت میں مختلف استعمال ہوتے ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اقراء کو حیض کے معنی پر محمول کرنا اور آیت کریمہ (حَتَّى تَنْكِحَ) میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذاکرہ طلاق کے وقت الفاظ کنایات کو طلاق کے معنی پر محمول کرنا تاویل کے اسی قسم میں سے ہے۔

سترھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مؤوّل کی تعریف اور حکم

دوسری بات: مؤوّل کی تین مثالیں

پہلی بات: مؤول کی تعریف اور حکم

مؤوّل کی تعریف: مشترک کے معانی میں سے اگر کسی ایک معنی کو غالب رائے سے ترجیح دی جائے تو وہ مؤوّل ہو گا۔

مؤوّل کا حکم: غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

دوسری بات: **مؤوّل کی تین مثالیں**

پہلی مثال: احکام شرعیہ سے یہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع میں ثمن کو مطلق رکھا، مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ کتاب دس درہم میں خریدی ہے اور بائع کے شہر میں مختلف اقسام کے دراہم رائج ہوں، اگرچہ مالیت میں سب برابر ہیں تو اس ثمن کو غالب نقد بلد (یعنی شہر میں زیادہ چلنے والا سکہ) پر محمول کیا جائے گا اور یہ غالب نقد بلد پر محمول کرنا تاویل کے ذریعہ ہو گا۔

فائدہ: عقد بیع میں ثمن مطلق ہے اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اب یہاں فرد کامل وہی سکّہ ہے، جو لوگوں میں زیادہ رائج ہو، لہٰذا عقد بیع کو فساد سے بچاتے ہوئے غالب نقد بلد پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر بعض دراہم کی مالیت زیادہ ہو اور بعض کی کم ہو تو اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

دوسری مثال: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ** میں لفظ "قروء" حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے۔ ہم نے تاویل کے ذریعہ حیض کے معنی کو ترجیح دی۔

تیسری مثال: **حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** میں "**تَنْكِحَ**" میں لفظ نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذاکرۂ طلاق کے وقت طلاق کے الفاظِ کنایہ کو طلاق پر محمول کرنا تاویل ہی کے قبیل سے ہے۔

آیت **حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** میں لفظ نکاح عقد اور وطی کے درمیان مشترک ہے۔ ہم نے اس کو تاویل کے ذریعہ وطی پر محمول کیا ہے۔ اسی طرح طلاق کے الفاظ کنایہ مثلاً بائن یہ ظہور اور فرقت کے درمیان مشترک ہے، لیکن مذاکرہ طلاق کے قرینہ سے ہم نے اس کو طلاق پر محمول کیا ہے۔

الدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: اَلدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلٰى أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ، فَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰى هٰذَا فَقَالَ: إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلٰى نِصَابٍ وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّى لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِيْ نِصَابِ الْغَنَمِ، وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ. وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا. وَحُكْمُهُ: أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِيْنًا، مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمِ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا، فَقَوْلُهُ: «مِنْ نَقْدِ بُخَارَا» تَفْسِيْرٌ لَهُ، فَلَوْلَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّأْوِيْلِ، فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

ترجمہ: اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جو قرض وجوب زکوۃ سے مانع ہوتا ہے اس کو پھیرا جائے گا دو مالوں میں سے زیادہ آسان مال کی طرف قرض ادا کرنے کے لئے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسی اصول پر متفرع کیا ہے کہ جب کوئی آدمی کسی عورت سے شادی کرے ایک نصاب پر اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہو اور دوسرا دراہم کا نصاب ہو تو قرضے کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا حتی کہ اگر دو نصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں زکوۃ بکریوں کے نصاب پر ہوگی اور دراہم کے نصاب پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر مشترک کا کوئی معنی راجح ہو جائے متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ تو وہ مشترک مفسر ہو جاتا ہے۔ اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ فلاں آدمی کے مجھ پر دس دراہم ہیں بخارا کے سکوں میں سے تو اس آدمی کا «من نقد بخارا» کہنا اس درہم کی تفسیر ہے اگر من نقد بخارا کا لفظ نہ ہوتا تو اس سکہ درہم کو اس شہر کے زیادہ رائج ہونے والے سکوں کی طرف پھیرا جاتا تاویل کے طریقے سے، پس مفسر راجح ہوگا تو اس شہر کے مروجہ سکے اقرار کرنے والے آدمی پر واجب نہیں ہونگے۔

اٹھارہواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مذکورہ اصول پر دو تفریعی مسئلے

دوسری بات: مفسَّر کی تعریف

تیسری بات : مفسَّر کا حکم اور حکم پر متفرع مثال

چوتھی بات : مؤوّل اور مفسَّر میں فرق

پہلی بات : مذکورہ اصول پر دو تفریعی مسئلے

اصول: جب کسی لفظ کے معنٰی میں متعدد احتمال ہوں تو غالب رائے سے اس کو کسی ایک معنٰی کی طرف پھیرا جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اصول پر دو تفریعی مسئلے ذکر فرمائے ہیں۔

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس چند نصاب ہوں اور وہ مقروض بھی ہو تو دَین چونکہ مانعِ زکوۃ ہوتا ہے، اس لیے اس دَین کو ایسے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا، جس سے دَین یعنی قرضہ کا ادا کرنا آسان ہو۔

مسئلہ کی وضاحت: اگر کسی شخص کے پاس پچاس ہزار روپے موجود ہیں اور سال بھی گزر گیا ہے، لیکن اس پر پچاس ہزار کا قرضہ بھی ہے تو ان پچاس ہزار پر زکوۃ لازم نہ ہوگی، لیکن اگر مقروض کے پاس مختلف انواع کا نصاب ہو۔ مثلا دراہم و دنانیر یعنی نقود کا نصاب بھی ہو اور بکریوں کا بھی نصاب ہو اور گائے کا بھی اور سامانِ تجارت کا بھی نصاب ہو تو اب قرضہ کون

سے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہونے سے مانع ہوگا؟ تو ہم نے تاویل کے ذریعہ سے یہ فیصلہ کیا ہے کہ قرضہ کو اس مال نصاب کی طرف پھیرا جائے گا، جس کے ذریعہ قرضہ ادا کرنا آسان ہو۔ پس ہم نے غور کیا تو نقود کے ذریعہ چونکہ قرضہ ادا کرنا آسان ہے، لہٰذا نقود میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور دَین نقود میں زکوٰۃ واجب ہونے سے مانع ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایک نصاب کو مہر بنایا اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہے اور ایک دراہم کا نصاب ہے تو اس صورت میں دینِ مہر کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا، کیونکہ بکریوں کے نصاب کے بہ نسبت دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنا زیادہ آسان ہے، حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس کے ذریعہ قرضہ ادا کرنا آسان ہے، بہ نسبت بکریوں کے نصاب کے، لہٰذا بکریوں پر زکوٰۃ لازم ہوگی، دراہم پر زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔

دوسری بات: مفسر کی تعریف

اگر مشترک کے کسی ایک معنیٰ کو متکلم کے بیان کے ذریعہ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسَّر ہوگا۔

تیسری بات: مفسَّر کا حکم اور حکم پر متفرع مثال

مفسَّر کا حکم: اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہوگا۔

مفسَّر کی مثال: اگر کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمِ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا" (یعنی فلاں کے مجھ پر بخارا کے دراھم میں سے دس دراھم ہیں) تو اس پر بخارا ہی کے دس دراہم واجب ہوں گے۔ اگر متکلم مِنْ نَقْدِ بُخَارَا ذکر نہ کرتا تو غالب نقد بلد بطریق تاویل لازم ہوتے۔ جب متکلم کا بیان مِنْ نَقْدِ بُخَارَا آیا تو یہ عشرہ دراھم کی تفسیر ہوگی اور یہی مراد ہوگا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مفسَّر چونکہ قطعی ہوتا ہے، اس لیے مفسَّر کو مؤوّل پر ترجیح حاصل ہوگی۔

چوتھی بات: مؤوّل اور مفسَّر میں فرق

مؤوّل: اس مشترک کا نام ہے، جس میں محتمل معانی میں سے کسی ایک معنٰی کو خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو، یعنی دلیل ظنّی کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو۔

مفسَّر: اس مشترک کا نام ہے، جس کے محتمل معانی میں سے کسی ایک معنٰی کو متکلم کے بیان کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہو۔ متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

پس مشترک کے کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعہ یعنی دلیل ظنی کے ذریعہ ترجیح دی جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے اور اگر متکلم کے بیان کے ذریعہ ترجیح دی جائے تو وہ مفسر کہلاتا ہے، اسی مناسبت کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے مؤول کے ساتھ مفسر کو ذکر کر دیا ہے ورنہ مفسر کی بحث آگے آ رہی ہے۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: خاص کی تعریف ذکر کریں اور خاص کی اقسام ثلاثہ کی بمع امثلہ وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۲: خاص کا حکم بیان کریں؟ اور خاص کی دوسری مثال اور اس کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۳: **خاص من الكتاب** کی پہلی مثال بیان کریں بمع اختلاف ائمہ؟

سوال نمبر ۴: خاص کی پہلی مثال پر متفرعہ مسائل سبع تحریر کریں؟

سوال نمبر ۵: خاص کی تیسری مثال کی وضاحت کریں۔ اختلاف ائمہ اور مسائل متفرعہ بھی تحریر کریں؟

سوال نمبر ۶: عام کی تعریف کریں اور عام کی اقسام ذکر کریں اور **عام لم يخص منه الشيء** کے حکم میں ائمہ کا اختلاف بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۷: **عام لم يخص منه الشيء** کی دو مثالیں ذکر کریں، بمع وضاحت کے؟

سوال نمبر ۸: مطلق اور مقیّد کی تعریف ذکر کر کے ان کا حکم بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹: مطلق کی دو مثالیں بمع وضاحت ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۰: **عام خص منه البعض** کا حکم ذکر کریں اور خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ تخصیص جائز ہونے کی وجہ ذکر کریں، جیسا کہ صاحب کتاب نے ذکر کیا ہے بمعہ امثلہ؟

سوال نمبر ۱۱: مشترک کی تعریف، مثال اور حکم کا ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۲: عموم مشترک کے عدمِ جواز کے حکم پر متفرع مسئلہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۳: مؤوّل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کریں اور مؤوّل کی مثال اور حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۴: مؤوّل کے حکم پر متفرع چند مثالیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۵: مؤوّل اور مفسَّر میں فرق واضح کریں؟

الدَّرْسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

البحث الثاني في وجوه استعمال ذلك النظم

كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ، وَلَوْ اُسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهِ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً، ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ؛ وَلِهٰذَا قُلْنَا: لَمَّا أُرِيْدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ»، وَسَقَطَ اعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَيْنِ، وَلَمَّا أُرِيْدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

ترجمہ: ہر وہ لفظ جس کو وضع کیا ہو لغت کے وضع کرنے والے نے کسی چیز کے مقابلے میں تو وہ لفظ اس چیز کے لئے حقیقت ہو گا اور اگر اس لفظ کو استعمال کیا جائے اس لفظ کے غیر میں تو وہ لفظ مجاز ہو گا حقیقت نہیں ہو گا۔ پھر حقیقت مجاز دونوں جمع نہیں ہوتے ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہوئے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب مراد ہو چکی ہے وہ چیز جو صاع کے اندر ہوتی ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تم نہ بیچو ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں سے تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گا اس لئے ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں بیچنا جائز ہو گا، اور جب جماع مراد ہو چکا ہے ملامست کی آیت سے تو پھر ہاتھ کے ساتھ چھونے کے ارادے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

انیسواں درس

دوسری بحث لفظ کی باعتبار استعمال کے اقسام

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے دو بہت ہی اہم تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: لفظ کی باعتبارِ استعمال کے چار اقسام ہیں: (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ

وجہ حصر: یہ ہے کہ لفظ کا استعمال معنٰی موضوع لہٗ میں ہو گا یا غیر معنٰی موضوع لہٗ میں ہو گا۔ اوّل حقیقت اور ثانی مجاز کہلائے گا۔ پھر وہ لفظ واضح معنٰی میں جاری ہو گا یا غیر واضح معنی میں۔ اول صریح اور ثانی کنایہ کہلائے گا۔

دوسری بات: واضع کے اعتبار سے وضع کی اقسام

(۱)وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی عام (۴) وضع عرفی خاص

وضع لغوی: واضع کبھی لغت ہوتا ہے۔اس کو وضع لغوی کہتے ہیں، جیسے **صلاۃ** کا لفظ لغت میں دعا کے لیے موضوع ہے۔

وضع شرعی: واضع کبھی شارع ہوتا ہے۔ اس کو وضع شرعی کہتے ہیں، جیسے شارع نے **صلاۃ** کے لفظ کو ارکان مخصوصہ کے لیے وضع کیا ہے۔

وضع عرفی عام: جیسے **دابۃ** کا لفظ عرف عام میں چوپائے کے لیے موضوع ہے، ورنہ لغت میں ہر زمین پر چلنے والے جاندار کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

وضع عرفی خاص: جیسے اسم کی وضع اس کلمہ کے لیے جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

حقیقت اور مجاز کی بحث

اب آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حقیقت اور مجاز کی تعریف

دوسری بات: حقیقت اور مجاز کا حکم

تیسری بات: حکم پر متفرع دو مثالیں

پہلی بات: حقیقت اور مجاز کی تعریف

حقیقت کی تعریف: حقیقت ہر وہ لفظ ہے، جس کو واضعِ لغت نے کسی معیّن شے کے مقابلے میں وضع کیا ہو۔

مجاز کی تعریف: مجاز ہر وہ لفظ ہے جس کا استعمال معنٰی غیر موضوع لہٗ میں کیا گیا ہو۔

دوسری بات: حقیقت اور مجاز کا حکم

حقیقت اور مجاز ایک لفظ میں ایک حالت میں جمع نہیں ہوسکتے، البتہ عموم مجاز جائز ہے۔ وہ اس طرح سے کہ لفظ سے حقیقی معنٰی مراد لیا جائے اور معنٰی مجازی غیر ارادی طور پر شامل ہو جائے، اسے عمومِ مجاز کہتے ہیں اور یہ احناف کے نزدیک جائز ہے، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا اجتماع جائز ہے، یعنی ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں مراد لے سکتے ہیں، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان تباین اور تضاد نہ ہو۔

تیسری بات: حکم پر متفرع دو مثالیں

پہلی مثال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "**لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ**" (یعنی ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو۔) حدیث کے دوسرے جز میں صاع کے ایک حقیقی معنٰی ہیں اور

دوسرے مجازی معنیٰ ہیں۔ معنیٰ حقیقی تو نفسِ صاع ہے، جو ایک خاص قسم کا پیمانہ ہوتا ہے اوراس کے مجازی معنیٰ **مَا يُحَلُّ فِي الصَّاعِ** ہے، یعنی جو چیز صاع میں ڈالی جاتی ہے (جو کہ مظروف ہے) پس بالاتفاق یہاں صاع کے معنیٰ مجازی مراد لیے گئے ہیں، لہٰذا معنیٰ حقیقی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک صاع گندم، دوصاع گندم کے عوض مت بیچو۔ جب معنیٰ مجازی مراد لیے گئے تو معنیٰ حقیقی مراد نہ ہوں گے، یعنی ایک نفس صاع (جو کہ ایک لکڑی کا پیمانہ ہوتا ہے) کو دو نفس صاع کے عوض بیچنا جائز ہو گا۔

دوسری مثال: قرآن کریم کی آیت **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** ہے۔ نواقضِ وضو کے بیان میں یہ بتایا گیا کہ اگر تم عورت کو چھوؤ اور پانی نہ ملے تو تم تیمّم کرلو۔ اب یہاں "**لمس**" کے ایک معنیٰ حقیقی ہیں اور ایک معنیٰ مجازی ہیں۔ معنیٰ حقیقی تو "**لمس باليد**" ہے یعنی ہاتھ سے عورت کو چھونا اور معنیٰ مجازی جماع کے ہیں۔ آیت میں "**لمس**" سے بالاتفاق جماع مراد لیا گیا ہے جو کہ لمس کے معنیٰ مجازی ہیں۔ پس جب معنیٰ مجازی مراد لیا گیا تو معنیٰ حقیقی جو کہ لمس بالید ہے، اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور "**لمس باليد**" سے وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

الدَّرسُ العِشرُونَ

قَالَ مُحَمَّدٌ ﷫: إِذَا أَوْصٰى لِمَوَالِيْهِ وَلَهُ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوْاهُمْ، كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِي مَوَالِيْهِ، وَفِي «السِّيَرِ الْكَبِيْرِ»: لَوْ اِسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى آبَائِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ، وَلَوْ اِسْتَأْمَنُوْا عَلٰى أُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا أَوْصٰى لِأَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُورِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ، وَلَو أَوْصٰى لِبَنِيْ فُلَانٍ، وَلَهُ بُنُوْنٌ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْنَ بَنِيْ بَنِيْهِ. قَالَ أَصْحَابُنَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلٰى الْعَقْدِ، حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ: امام محمد ﷫ نے فرمایا کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی اپنے موالی کے لئے اور حال یہ ہے کہ اس کے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے، اور اس کے موالی کے بھی ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لیے ہو گی موالی کے موالی کے لئے نہیں ہو گی، اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر دار الحرب کے کافروں نے اپنے آباء کے لئے امان طلب کی تو دادے اور نانے امان میں داخل نہیں ہوں گے اور اگر وہ اپنی ماؤں کے لئے امان طلب کریں گے تو امان ثابت نہیں ہو گی دادیوں اور نانیوں کے حق میں اور حقیقت و مجاز کے اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی بنو فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے تو وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہو گی وہ لڑکی جس کی بکارت کو زائل

کر دیا گیا ہو زنا کے ساتھ، اور اگر کسی آدمی نے وصیت کی فلاں کے بیٹوں کے لئے اور حال یہ ہے کہ فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہو گی پوتوں کے لئے نہیں ہو گی۔ ہمارے حنفی علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا حالانکہ وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو اس کی وہ قسم عقد نکاح پر واقع ہو گی، اسی وجہ سے اگر قسم کھانے والے نے اس فلاں عورت کے ساتھ زنا کر لیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

بیسواں درس

آج کے درس میں حقیقت اور مجاز کے حکم پر متفرع چند مسائل ذکر کیے جائیں گے:

پہلا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آزاد شخص نے اپنے موالی کے حق میں وصیت کی اور اس کے پاس دو طرح کے موالی ہوں، ایک وہ جن کو موصِی نے آزاد کیا ہو اور دوسرے وہ جن کو موصِی کے آزاد کردہ نے آزاد کیا ہو۔ پس موصِی کے آزاد کردہ کو موالی کہیں گے اور موصِی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کو موالی الموالی کہیں گے۔ اب یہاں موالی کا لفظ موصِی کے آزاد کردہ کے حق میں حقیقت ہے اور موصِی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے حق میں مجاز ہے، لہٰذا یہاں وصیت موصِی کے موالیوں کے لیے ہو گی جو کہ اس کا حقیقی معنیٰ ہے، موالی الموالی کے حق میں نہ ہو گی جو کہ اس کا مجازی معنیٰ ہے۔

دوسرا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ سیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لیے امن طلب کیا اور مسلمانوں نے انہیں امان دے دیا تو یہ امان صرف آباء یعنی باپوں کے حق میں ثابت ہو گا جو کہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے نہ کہ اجداد یعنی دادوں کے حق میں جو کہ اس کا معنیٰ مجازی ہے کیونکہ اَبْ کا لفظ حقیقی باپ کے حق میں حقیقت ہے اور جد یعنی دادا کے حق میں مجاز ہے، لہٰذا جب معنیٰ حقیقی مراد لینا ممکن ہے تو معنیٰ مجازی مراد نہ ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: اگر اہل حرب نے اپنی ماؤں کے لیے امن طلب کیا تو امان دادیوں کے حق میں ثابت نہ ہو گا، اس لیے کہ اُمّ کا لفظ ماں کے حق میں حقیقت اور جدّہ یعنی دادی کے حق میں مجاز ہے، لہٰذا جب معنیٰ حقیقی مراد لینا ممکن ہے تو معنیٰ مجازی مراد نہ ہو گا۔

چوتھا مسئلہ: مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ حکم اور اصول کی بنیاد پر احناف یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کی باکرہ لڑکیوں کے لیے وصیت کی، مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال فلاں کی باکرہ لڑکیوں کو دے دو تو وصیت میں وہ لڑکیاں شامل نہ ہوں گی، جن کا پردہ بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہو گیا ہو، اس لیے کہ لفظ باکرہ کا استعمال مصابہ بالزنا کے حق میں مجاز ہے اور حقیقی باکراؤں کے حق میں حقیقت ہے، لہٰذا یہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہے تو معنیٰ مجازی مراد نہ ہو گا۔

پانچواں مسئلہ: اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال فلاں کے بیٹوں کو دے دو، حال یہ ہے کہ فلاں کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں تو وصیت بیٹوں کے حق میں نافذ ہو گی، پوتوں کے حق میں نافذ نہ ہو گی، کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کے حق میں حقیقت اور ابن الابن یعنی پوتے کے حق میں مجاز ہے، لہٰذا یہاں حقیقی معنیٰ مراد لینا ممکن ہے تو معنی مجازی مراد نہ ہو گا۔

چھٹا مسئلہ: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا جب کہ وہ عورت اجنبیہ ہو، اس کے بعد اس شخص نے اس عورت سے زنا کیا تو وہ شخص حانث نہ ہو گا اس لیے کہ نکاح کا لفظ وطی کے معنی میں حقیقت اور عقد نکاح کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں عقد نکاح مراد لیا گیا ہے جو کہ اس کے معنی مجازی ہیں تو اب وطی کے معنٰی مراد نہ ہوں گے کیونکہ اگر وطی کے معنی بھی مراد لیے جائیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا، جو کہ ناجائز ہے۔

الدَّرْسُ الحَادِيْ وَالعِشْرُوْنَ

وَلَئِنْ قَالَ: إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا أَوْ رَاكِبًا، وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ اَوْ عَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ، قُلْنَا: وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ، وَالدُّخُوْلُ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ، وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهُ، وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ مِلْكًا لَهُ أَو كَانَتْ بِأُجْرَةٍ لَهُ، وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيْفَ إِلٰى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ، يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ، كَمَا عُرِفَ، فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ، لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ: اور اگر کوئی آدمی کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا پاؤں فلاں آدمی کے گھر میں نہیں رکھے گا تو وہ حانث ہو گا اگر وہ اس گھر میں داخل ہو گا ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں آدمی کے گھر میں نہیں رہے گا تو وہ حانث ہو گا اگر وہ گھر فلاں آدمی کی ملک میں ہو یا کرائے پر ہو یا استعمال کے لیے ویسے ہی لے لیا ہو اور یہ حقیقت و مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے۔ اسی طرح اگر کسی آدمی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے گا، پھر وہ آدمی رات کو آیا یا دن کو آیا تو وہ حانث ہو گا اور قسم ٹوٹ جائے گی، تو ہم کہیں گے کہ پاؤں کا رکھنا مجاز ہو گیا ہے دخول سے عرف کے حکم کی وجہ سے اور دخول مختلف نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں (ننگے پاؤں اور جوتوں کے ساتھ داخل ہونے کی صورت میں) اور دار فلاں مجاز ہو گیا ہے اس گھر سے جس میں فلاں نے رہائش اختیار کی ہو اور اس کی رہائش مختلف نہیں ہوتی اس معنی میں کہ وہ گھر اس کی ملک میں ہو یا اس نے کرائے پر لیا ہو، اور قدوم کے مسئلے میں یوم عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو یوم عبارت ہوتا ہے مطلق وقت سے، جیسا کہ یہ (اپنی جگہ) پہچانا جا چکا ہے، تو قسم کھانے والے کا حانث ہونا عموم مجاز کے اس طریقے سے ہے، حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنے کے طریقے سے نہیں ہے۔

اکیسواں درس

آج کے درس میں حقیقت کے حکم پر تین اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کیے جائیں گے:

پہلا اعتراض: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "وَاللهِ لَا اَضَعُ قَدَمِيْ فِيْ دَارِ فُلَانٍ" کہا (اللہ کی قسم میں اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں نہیں رکھوں گا)، اس کے بعد وہ شخص دارِ فلاں میں مُتَنَعِّلًا داخل ہو جائے یعنی جوتے پہن کر یا حافیاً داخل ہو جائے یعنی ننگے پاؤں یا راکباً داخل ہو جائے یعنی سوار ہو کر تو ان تمام صورتوں میں احناف کے نزدیک بھی وہ شخص حانث ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ: اب غور کریں کہ مذکورہ الفاظ میں وضع قدم کا ایک معنی حقیقی اور ایک م عنی مجازی ہے۔ معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وضع قدم حافیاً ہو، یعنی ننگے پاؤں گھر میں قدم رکھے اور معنیٰ مجازی یہ ہے کہ وہ راکباً یا مُتَنَعِّلًا داخل ہو جائے۔ اب یہاں مذکورہ تمام صورتوں میں حالف کا حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز ہے۔

دوسرا اعتراض: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "لَا اَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ" کہا (میں فلاں کے گھر میں نہیں رہوں گا) اس کے بعد اگر وہ شخص دار فلاں میں سکونت اختیار کرے خواہ وہ گھر ملک کا ہو یا کرائے کا ہو یا عاریت کا ہو تو وہ شخص حانث ہو جائے گا۔

ملاحظہ: اب یہاں دارِ فلاں کا ایک معنیٰ حقیقی اور ایک معنیٰ مجازی ہے۔ معنیٰ حقیقی تو دار ملک (اس کی ملکیت والا گھر) ہے اور معنیٰ مجازی دارِ اُجرت اور دارِ عاریت ہے۔ اب اس صورت میں علماء احناف کے نزدیک مذکورہ تینوں صورتوں میں حلف اٹھانے والا وہ شخص حانث ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت و المجاز جائز ہے۔

تیسرا اعتراض: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ" کہا (میرا غلام آزاد جس دن فلاں شخص آجائے) اس کے بعد وہ فلاں شخص دن میں آجائے یا رات میں آجائے۔ دونوں صورتوں میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

ملاحظہ: اب یہاں یوم کا ایک معنیٰ حقیقی ہے اور ایک معنیٰ مجازی ہے، یوم کا معنیٰ حقیقی نہار یعنی دن ہے اور یوم کا معنی مجازی مطلق وقت ہے خواہ رات ہو یا دن۔ احناف کے نزدیک بھی مذکورہ حلف کی صورت میں فلاں شخص دن میں آجائے یا رات میں آجائے دونوں صورتوں میں قسم اٹھانے والے کا غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع جائز ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب: مذکورہ قسم یعنی "وَاللهِ لَا اَضَعُ قَدَمِيْ فِيْ دَارِ فُلَانٍ" میں وضع قدم مجاز ہے دخول سے کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے الفاظ سے دخول کے معنی مراد لیے جاتے ہیں اور دخول یہ عموم مجاز ہے جس میں معنی حقیقی غیر ارادی طور پر داخل ہے۔ پس احناف کے ہاں جمع بین الحقیقت والمجاز ممتنع ہے لیکن عموم مجاز ممتنع نہیں ہے، چونکہ یہ قسم عموم مجاز کے قبیل سے ہے لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہو گا۔

دوسرے اعتراض کا جواب: حالف کے مذکورہ الفاظ "وَاللّٰہ لَا اَسْکُنُ دَارَ فُلَانٍ" میں دار فلاں مجاز ہے دارِ مسکونہ سے یعنی وہ گھر جس میں فلاں سکونت پذیر ہے، خواہ وہ دارِ مسکونہ، دارِ ملک ہو یا دارِ اجرت ہو یا دار عاریت ہو۔ پس یہاں پر بھی عموم مجاز کی وجہ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع ہوا ہے جو کہ جائز ہے لہٰذا جمع بین الحقیقت و المجاز کا اعتراض وارد نہ ہو گا۔

تیسرے اعتراض کا جواب: یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہو رہا ہے بلکہ یوم کے سلسلے میں ایک عربی قاعدہ کی وجہ سے یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے۔

عربی قاعدہ: قاعدہ کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید فعل مُمتَد اور فعل غیر مُمتَد کی تعریف سمجھیں۔

فعل مُمتَد: وہ فعل کہلاتا ہے جس فعل کے کرنے میں کچھ وقت لگے۔ مُمتَد کے معنی لمبا ہونے کے ہیں، پس یہ فعل اپنے وجود میں امتداد اور طوالت چاہتا ہے، اس لیے اس کو فعل مُمتَد کہتے ہیں۔ جیسے رکوب سوار ہونا، سوار ہونے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ اسی طرح لبس کپڑے پہننا یہ فعل بھی اپنے وجود میں وقت چاہتا ہے۔

فعل غیر ممتد: وہ فعل کہلاتا ہے جس فعل کے کرنے میں وقت نہ لگے یعنی وہ فعل لمبا نہ ہو۔ جیسے دخول، خروج، قدوم یہ ایسے افعال ہیں جس میں امتداد اور طوالت نہیں ہوتی۔

قاعدہ: یہ ہے کہ یوم کی اضافت کبھی فعل ممتد کی طرف ہوتی ہے اور کبھی فعل غیر ممتد کی طرف، پس جب یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو اس وقت یوم سے نہار یعنی دن مراد لیا جاتا ہے اور اگر یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو یوم سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔

اب مذکورہ الفاظ میں غور کریں کہ یوم کی اضافت قدوم کی طرف ہے، جو کہ فعل غیر ممتد ہے، لہٰذا یہاں یوم سے مطلق وقت مراد ہو گا خواہ دن ہو یا رات چنانچہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہو گا۔

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالعِشرُونَ

ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٍ: مُتَعَذِّرَةٌ، وَمَهْجُوْرَةٌ، وَمُسْتَعْمَلَةٌ. وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ. وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ: إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ وَالْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلٰى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلٰى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ، حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتَّى لَو فَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالِاتِّفَاقِ. وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ: لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ، فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ إِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ، حَتَّى يَسَعَ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يُجِيْبَ بِـ«نَعَمْ»، كَمَا يَسَعُهُ أَنْ يُجِيْبَ بِـ«لَا»؛ لِأَنَّ التَّوْكِيْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

ترجمہ: پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں، متعذرہ، مہجورہ اور مستعملہ، اور پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے نہیں کھائے گا یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا یہ متعذرہ کی مثال اس لئے ہے کہ درخت یا ہنڈیا کا کھانا دشوار ہے تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس درخت کے پھل کی طرف یا اس سالن کی طرف جو ہنڈیا کے اندر ہوتا ہے، پس اس لئے اگر قسم کھانے والے نے عین درخت یا عین ہنڈیا میں سے کچھ کھایا تکلف کے طریقے کے ساتھ تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور حقیقت متعذرہ کے اصول پر ہم احناف نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس کنویں میں سے نہیں پیئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا ہاتھوں سے پانی پینے کی طرف یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں اس بات کو کہ اس نے منہ لگا کر کنویں سے پانی پیا تکلف کے طریقے کے ساتھ تو بالاتفاق حانث نہیں ہوگا۔ اور حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھاتے ہوئے یوں کہا کہ وہ اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا پس وضع قدم کے معنی مراد لینا عادۃً مہجور اور متروک ہے اور حقیقت مہجورہ کے اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ نفس خصومت کی توکیل خصم کے مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی حتی کہ وکیل کے لیے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہے جیسا کہ لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش کیونکہ نفس خصومت کی توکیل شرعاً اور عادۃً متروک ہے۔

بائیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : حقیقت کی اقسام

دوسری بات: حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کی تعریفات اور اُن کا حکم

تیسری بات : حقیقت متعذرہ کی تین مثالیں

چوتھی بات : حقیقیت مہجورہ کی دو مثالیں

پہلی بات: حقیقیت کی اقسام

حقیقت کی تین اقسام ہیں (۱) متعذرہ (۲) مہجورہ (۳) مستعملہ

دوسری بات: حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کی تعریفات اور اُن کا حکم

حقیقت متعذرہ کی تعریف: وہ ہے جس کے حقیقی معنیٰ پر عمل بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو۔

حقیقت مہجورہ کی تعریف: وہ ہے جس پر عمل کرنا ممکن ہو، لیکن لوگوں نے معنیٰ حقیقی پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہو۔

حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کا حکم

حقیقت متعذرہ اور مہجورہ میں حقیقی معنیٰ مراد نہ ہوں گے، بلکہ مجازی معنیٰ مراد ہوں گے۔

تیسری بات: حقیقت متعذرہ کی تین مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور " وَاللهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ " کہا (یعنی اللہ کی قسم میں اس درخت میں سے نہیں کھاؤں گا) اس میں درخت کے پھل مراد ہوں گے، نہ کہ عینِ درخت، اس لیے کہ عینِ درخت سے کھانا، گو کہ ممکن ہے، لیکن عادۃً متعذر ہے۔ لہٰذا مجازی معنیٰ یعنی پھل مراد ہوں گے۔

دوسری مثال: کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "وَاللهِ لَا أٰكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ" کہا (اللہ کی قسم میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا) اس میں ہانڈی میں پکی ہوئی چیز مراد ہوگی، اس لیے کہ عین قدر کا کھانا گو کہ ممکن ہے، لیکن عادۃً متعذر ہے۔ لہٰذا مجازی معنیٰ یعنی جو چیز ہانڈی میں موجود ہے وہ مراد ہوگی۔

تیسری مثال: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "وَاللهِ لَا اَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْبِئْرِ " کہا (یعنی اللہ کی قسم میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا) تو یہ قسم چلو میں پانی پینے یا برتن میں پینے پر محمول ہوگی، چنانچہ اگر قسم اٹھانے والے نے کنویں میں منہ لگا کر پانی پی لیا

توبالاتفاق وہ حانث نہ ہو گا، اس لیے کہ منہ لگا کر پینا اس کلام کے معنیٰ حقیقی ہیں اور چلو یا برتن میں پینا اس کے معنیٰ مجازی ہیں۔ یہاں بھی گویا کہ حقیقی معنیٰ پر عمل کرنا ممکن تو ہے، لیکن متعذر ہے، لہٰذا معنیٰ مجازی مراد ہوں گے۔

چوتھی بات: حقیقتِ مہجورہ کی دو مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور " وَاللّٰہ لَا اَضَعُ قَدَمِیْ فِیْ دَارِ فُلَانٍ " کہا (یعنی اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا) اب یہاں اس کلام کے مَعنٰی حقیقی تو صرف ننگے پاؤں دروازے کے اندر رکھنا ہے جو کہ عادۃً متروک ہے، یعنی لوگ عام طور پر یہ معنی مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ اس کے معنی مجازی یعنی دخول مراد لیتے ہیں، اگرچہ معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن عام لوگوں نے عادۃً معنیٰ حقیقی پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے۔

دوسری مثال: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقیقت مہجورہ میں چونکہ معنیٰ حقیقی چھوڑ دیا جاتا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنا وکیل بناتے ہوئے یوں کہے: میں نے تجھے اس مقدمہ میں اپنا وکیل بنالیا، تو اس کو وکیلِ خصومت کہا جاتا ہے، جو کہ مؤکل کی طرف سے مقدّمہ لڑتا ہے، مؤکل کے دعویٰ کو ثابت کرتا ہے اور مخالف کے دعویٰ کو رد کرتا ہے۔

اب یہاں توکیل بالخصومہ کے معنیٰ حقیقی یہ ہیں کہ وکیل، خصم کی ہر بات کو " لا " کہہ کر رد کردے، خواہ خصم کی بات درست ہو یا غلط۔ پس یہ معنیٰ شرعاً مہجور ہیں، کیونکہ اس میں خصم اور مخالف کی حق تلفی ہو رہی ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے، وہ عادۃً بھی مہجور ہوتی ہے اور اس کے معنیٰ مجازی یہ ہیں کہ توکیل بالخصومہ میں وکیل کو خصم کی بات کو جس طرح " لا " کہہ کر رد کرنے کا حق ہے اسی طرح "نعم" کے ذریعہ سے قبول کرنے کا بھی حق ہے اور یہاں یہ ہی معنی مجازی مراد ہے، کیونکہ معنی حقیقی شرعًا اور عادۃً متروک ہے۔

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالعِشْرُوْنَ

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى بِلَا خَلَافٍ، فَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ أَوْلٰى، مِثَالُهُ: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا ينْصَرِفُ إِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ، فَيَحْنَثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ، وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِأَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ. ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ، وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ الْحُكْمِ، حَتّٰى لَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِيْ نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ، يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ، وَإِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَغْوًا، وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِيْ نَفْسِهَا، مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ: «هٰذَا ابْنِيْ» لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا؛ لِاِسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ، وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يُعْتَقَ الْعَبْدُ.

ترجمہ: اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو اگر اس کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو تو معنی حقیقی ہی اَولیٰ ہے معنی مجازی سے بغیر کسی اختلاف کے، اور اگر اس حقیقت مستعملہ کا مجاز متعارف ہو تو معنی حقیقی اولی ہو گا معنی مجازی سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہو گا، اس کی مثال اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو اس قسم کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں عین گندم کی طرف پھیرا جائے گا، یہاں تک کہ اگر قسم کھانے والے نے گندم سے حاصل ہونے والی روٹی کو کھا لیا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں حانث نہیں ہو گا، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس قسم کو پھیرا جائے گا ہر اس چیز کی طرف جس کو گندم شامل ہوتی ہو عموم مجاز کے طریقے سے، پس قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اس گندم کے کھانے سے اور اس روٹی کے کھانے سے جو گندم سے حاصل ہوتی ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی وہ نہر فرات سے پانی نہیں پیے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس نہر سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف، اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مجاز متعارف کی طرف پھیرا جائے گا اور وہ مجاز متعارف اس نہر کا پانی پینا ہے خواہ جس طریقے سے بھی ہو۔ پھر مجاز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ

کے حق میں اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں اس لئے اگر لفظ کا معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو لیکن اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو کسی مانع کی وجہ سے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور اگر لفظ کا معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو، اس مسئلہ مذکورہ کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے اس حال میں کہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا معنی حقیقی کے محال ہونے کی وجہ سے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتی کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

تئیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : حقیقت مستعملہ کی تعریف

دوسری بات: حقیقت مستعملہ کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

تیسری بات : مثالوں سے ثمرۂ اختلاف کا اظہار

چوتھی بات : مجاز کے جہت خلفیت میں ائمہ احناف کے مابین اختلاف

پانچویں بات: ثمرۂ اختلاف

پہلی بات: حقیقت مستعملہ کی تعریف

حقیقت مستعملہ وہ کہلاتی ہے جس کے معنی حقیقی مستعمل ہوں اس کی بھی دو صورتیں ہیں: (۱) اس کے مجازی معنی متعارف نہ ہوں (۲) اس کے مجازی معنی متعارف ہوں

دوسری بات: حقیقت مستعملہ کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

لفظ معنی حقیقی میں مستعمل ہو اور معنی مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور اگر لفظ معنی حقیقی میں مستعمل ہو اور معنی مجاز بھی متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ کے معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک عموم مجاز مراد لیا جائے گا۔ چنانچہ مجاز متعارف پر بھی عمل کیا جائے گا اور حقیقت مستعملہ پر بھی عمل کیا جائے گا۔

تیسری بات: مثالوں سے ثمرۂ اختلاف کا اظہار

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی اور "وَاللهِ لَا اٰكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ" کہا (اللہ کی قسم میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا) تو اس صورت میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک معنی حقیقی مراد ہوں گے، چنانچہ عین گندم کو کچا یا بھون کر

کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس گندم کو پیس کر آٹا بنا کر اس کی روٹی پکا کر کھائے تو وہ حانث نہ ہو گا، کیونکہ یہ حنطۃ کے مجازی معنی ہیں اور یہاں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک معنیٰ مجازی مراد نہ ہوں گے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں عینِ گندم کھانے یا گندم سے بنی ہوئی روٹی کھانے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا، کیونکہ یہاں عموم مجاز مراد ہے، پس مذکورہ قسم **حنطۃ** کو بھی شامل ہو گی جو کہ اس کے معنی حقیقی ہیں اور روٹی کو بھی شامل ہو گی جو کہ اس کے معنی مجازی ہیں۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص قسم اٹھائی اور "**وَاللّٰهِ لَااَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ**" کہا (اللہ کی قسم میں فرات میں سے نہیں پیوں گا) تو اس کے معنی حقیقی فرات میں منہ لگا کر پانی پینا ہے اور یہی معنی مستعمل ہے۔ جیسا کہ دیہاتی لوگ زمین پر ہاتھ ٹیک کر منہ سے پانی پیتے ہیں اور معنی مجازی پانی پینا ہے خواہ منہ لگا کر ہو یا برتن سے ہو۔ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں چونکہ معنی حقیقی مستعمل ہے لہٰذا معنی حقیقی ہی مراد لیا جائے گا اور اگر وہ برتن وغیرہ میں پانی پیے تو وہ حانث نہ ہو گا بلکہ صرف منہ لگا کر پانی پینے کی صورت میں وہ حانث ہو گا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا خواہ منہ لگا کر پیے، خواہ برتن میں یا چلو کے ذریعہ سے پیے کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ عموم مجاز کے قائل ہیں۔

چوتھی بات: مجاز کی جہت خلفیت میں ائمہ احناف کے مابین اختلاف

مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ جہت خلفیت میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

- امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تکلّم اور تلفّظ کے حق میں۔ پس امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک کلام عربیت یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح اور درست ہو تو اس صورت میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنانا درست ہو گا، البتہ بعض حضرات فرماتے ہیں: امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ترکیب نحوی کے ساتھ اس کلام کے معنی درست ہونا بھی ضروری ہیں۔
- صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں: مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں، چنانچہ معنی مجازی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی کا ممکن ہونا ضروری ہے، یعنی حقیقی معنی پر حکم لگانا تو ممکن ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہیں لگایا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور اگر حقیقی معنی پر حکم لگانا ہی ممکن نہ ہو تو وہ کلام لغو ہو جائے گا۔

پانچویں بات: ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف ذیل کی مثال میں ظاہر ہو رہا ہے۔

مثال: اگر کوئی شخص نے اپنے سے بڑی عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "**هٰذَا اِبْنِیْ**" کہا (یعنی یہ میرا بیٹا ہے) تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس مثال میں **هٰذَا اِبْنِیْ** سے **هٰذَا حُرٌّ** جو کہ اس کے مجازی معنی ہیں مراد لینا درست ہو گا اور وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ آقا کا **هٰذَا اِبْنِیْ** کہنا یہ تکلم کے اعتبار سے اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے، اس لیے کہ **هذا** مبتدا ہے اور **ابنی** مضاف مضاف الیہ ملکر اس کی خبر ہے لہٰذا عاقل بالغ آدمی کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے اس کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک آقا اگر اپنے سے بڑی عمر والے غلام سے **هٰذَا ابْنِیْ** کہے تو یہ کلام لغو ہو جائے گا، مجازی معنی **هٰذَاحُرٌّ** مراد لینا درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ آقا کا کلام **هٰذَا ابْنِیْ** یہ حکم کے اعتبار سے درست نہیں ہے، کیونکہ ایک آدمی عمر میں بڑا ہے، اس کا چھوٹی عمر والے شخص کا بیٹا ہونا، ناممکن اور محال ہے، لہٰذا جب معنی حقیقی ممتنع ہے تو مجاز، حقیقت کا خلیفہ نہ ہو گا اور کلام لغو ہو جائے گا۔

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالعِشْرُوْنَ

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهِ: «لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ أَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ»، وَقَوْلُهُ: «عَبْدِيْ أَوْ حِمَارِيْ حُرٌّ»، وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: هٰذِهِ ابْنَتِيْ، وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهِ، حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ، وَلَا يَجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ أَوْ كُبْرٰى؛ لِأَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مَنَافِيًا لِلنِّكَاحِ، فَيَكُوْنُ مَنَافِيًا لِحُكْمِهِ هُوَ الطَّلَاقُ، وَلَا اسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: هٰذَا ابْنِيْ؛ فَإِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِيْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْأَبِ، بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اسی اختلاف پر حکم نکل جائے گا کہنے والے کے اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ہزار روپے ہے اور کہنے والے کے اس قول میں کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔ اور لازم نہیں آئے گا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس اصل پر یہ اعتراض کہ جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس کی بیوی کا کسی دوسرے آدمی سے سے نسب مشہور ہے تو اس کی بیوی اس کہنے والے پر حرام نہیں ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں بنایا جائے گا، برابر ہے کہ اس کی بیوی عمر کے اعتبار سے کہنے والے خاوند سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لئے کہ بیٹی ہونے کا معنی اگر صحیح ہو جائے تو یہ معنی نکاح کے منافی ہو گا لہٰذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی منافی ہو گا، اور منافات کے پائے جانے کے ساتھ مجاز نہیں ہوتا بخلاف غلام کو کہنے والے کے اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ بیٹا ہونا باپ کے لئے ملک کے ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ باپ کے لئے ملک ثابت ہو گی پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔

چوبیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مجاز کے جہت خلفیت میں ائمہ احناف کے مابین اختلاف پر متفرع مسائل

دوسری بات: امام صاحب رحمہ اللہ کے مسلک پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات

پہلی بات: **مجاز کے جہت خلفیت میں ائمہ احناف کے مابین اختلاف پر متفرع مسائل**

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے لیے اقرار کرتے ہوئے " **لَهٗ عَلَيَّ الفٌ أَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ**" کہا(یعنی اس کے میرے اوپر ہزار روپے ہیں یا اس دیوار پر)

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی شخص نے "**عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ**" کہا(یعنی میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے)

مسئلوں کی وضاحت: امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دونوں مسئلوں میں کلام کو معنیٰ مجازی کی طرف پھیر دیا جائے گا، پس پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار روپے لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پہلے والے مسئلہ میں متکلم اور جدار یعنی دیوار میں سے کسی ایک پر لا علی التعیین ہزار روپے ہیں اور دوسرے والے مسئلے میں غلام اور گدھے میں سے کوئی ایک لا علی التعیین آزاد ہے۔ عدم تعیین کی وجہ سے مذکورہ دونوں مسئلوں میں معنیٰ حقیقی محال ہے، لہٰذا کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنیٰ مراد لیا جائے گا اور دونوں مسئلوں میں "اَو" "واو" کے معنی میں ہو گا اور پہلے والے مسئلہ میں متکلم پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور دوسرے مسئلہ میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب معنیٰ حقیقی محال ہو تو کلام لغو ہو جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ دونوں مسئلوں میں معنی حقیقی محال ہونے کی وجہ سے مجاز کو حقیقت کا خلیفہ نہیں بنایا جائے گا اور دونوں مسئلوں میں کلام لغو ہو جائے گا۔

دوسری بات: **امام صاحب رحمہ اللہ کے مسلک پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات**

پہلا اعتراض: امام صاحب رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق اگر کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہو اور کسی مانع کی وجہ سے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ ہم ایک مثال ایسی پیش کرتے ہیں جس میں معنی حقیقی تکلم کے اعتبار سے درست ہے لیکن امام صاحب رحمہ اللہ اس میں کلام کو لغو قرار دیتے ہیں اور مجاز کی طرف نہیں پھیرتے ہیں۔

مثال: کوئی شخص اپنی بیوی سے جس کا نسب معروف ہے **هٰذِهٖ بِنْتِیْ** کہے تو اس کلام کو معنیٰ مجازی **هٰذِهٖ طَالِقٌ** کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ جب کہ یہ کلام تکلّم کے اعتبار سے اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے تو پھر امام صاحب کے نزدیک یہ کلام لغو کیوں ہے؟

جواب: اس مثال میں مجازی معنی اس لیے مراد نہیں لیا گیا ہے کہ اس میں **هٰذِهٖ بِنْتِیْ** اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہے، لیکن یہاں بنتیت نکاح کے منافی ہے، لہٰذا بنتیت طلاق کے بھی منافی ہو گی، کیونکہ طلاق نکاح کے احکام میں سے ہے اور طلاق نکاح کے بغیر واقع نہیں ہوتی، پس منافات کے ہوتے ہوئے مجاز مراد لینا درست نہ ہو گا۔

دوسرا اعتراض: جب **هٰذِهٖ بِنْتِیْ** میں بنتیت نکاح کے منافی ہونے کی وجہ سے معنیٰ مجازی یعنی طلاق مراد لینا درست نہیں ہے اسی طرح **هٰذَا اِبْنِیْ** میں بھی بنوّت ملک کے منافی ہے لہٰذا ابنوّت ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہو گی، اس

اعتبار سے هٰذَا اِبْنِیْ بول کر اس کے معنی مجازی هٰذَا حُرٌّ مراد لینا درست نہیں ہونا چاہئے؟
جواب: بنوّت ملک کے منافی نہیں ہے یعنی باپ بیٹے کا مالک ہو سکتا ہے وہ اس طرح کہ باپ آزاد ہو اور بیٹا غلام ہو اب اگر باپ بیٹے کو خریدے گا تو بیٹا باپ کی ملک میں آکر آزاد ہو جائے گا حدیث "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عَتَقَ" کی وجہ سے، تو بنوّت ملک کے منافی نہیں ہے۔

الدَّرْسُ الخَامِسُ وَالعِشْرُونَ

فَصْلٌ: فِيْ تَعْرِيْفِ طَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ، اِعْلَمْ أَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِيْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِيْقَيْنِ: أَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ، وَالثَّانِيْ لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ، فَالْأَوَّلُ مِنْهُمَا يُوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ، وَالثَّانِي يُوْجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ، وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ، مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيْمَا إِذَا قَالَ: إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ، فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ، فَبَاعَهُ، ثُمَّ مَلِكَ النِّصْفَ الْآخَرَ: لَمْ يُعْتَقْ؛ إِذْ لَمْ يَجْتَمِعُ فِيْ مِلْكِهِ كُلُّ الْعَبْدِ، وَلَو قَالَ: إِنْ اِشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ، فَاشْتَرَى نِصْفَ الْعَبْدِ، فَبَاعَهُ، ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الآخَرَ: عُتِقَ النِّصْفُ الثَّانِي، وَلَوْ عَنَى بِالْمِلْكِ اَلشِّرَاءَ أَوْ بِالشِّرَاءِ اَلْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ؛ لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ، وَالْمِلْكُ حُكْمُهُ، فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ، إِلَّا أَنَّهُ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِيْ حَقِّهِ، لَا يُصَدَّقُ فِيْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً؛ لِمَعْنَى التُّهْمَةِ، لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ.

ترجمہ: یہ فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف کے بیان میں ہے۔ جان لے اس بات کو کہ بلاشبہ شریعت کے احکام میں استعارہ جاری ہوتا ہے دو طریقوں کے ساتھ، ان دو میں سے پہلا طریقہ: علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ: سبب اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے دونوں طرف سے، اور دوسرا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے ایک طرف سے، اور وہ ایک طرف اصل کا استعارہ ہے فرع کے لئے، پہلے طریقے کی مثال اس قول میں ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے پس وہ کہنے والا آدمی آدھے غلام کا مالک ہوا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر وہ دوسرے آدھے کا مالک ہوا تو یہ دوسرا آزاد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملک میں پورا غلام جمع نہیں ہوا، اور اگر وہ کہتا کہ اگر میں نے غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے پس اس نے

آدھے غلام کو خریدا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر اس دوسرے آدھے کو خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا، اور اگر کہنے والے نے ملک سے شراء مراد لیا یا شراء سے ملک مراد لیا تو اس کی نیت صحیح ہوگی مجاز کے طریقے سے، اس لئے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے پس استعارہ عام ہو گیا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے، لیکن جس صورت میں کہنے والے کے حق میں فائدہ ہو گا اس صورت میں خاص طور پر قاضی کے فیصلہ کرنے کے حق میں کہنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی تہمت کے معنی کی وجہ سے، نہ اس وجہ سے کہ استعارہ صحیح نہیں۔

پچیسواں درس

استعارہ کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے سات بہت ہی اہم تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: استعارہ کی تعریف

حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت پائے جانے کی وجہ سے کسی لفظ کا اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونا استعارہ کہلاتا ہے۔

دوسری بات اصولیین اور اہل بیان کے درمیان اختلاف

استعارہ اور مجاز میں فرق ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں اصولیین اور اہلِ بیان میں اختلاف ہے: اہلِ اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں، پس حقیقت اور مجاز میں مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی مجازی کی طرف پھیرنا استعارہ بھی کہلاتا ہے اور مجاز بھی کہلاتا ہے۔

اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے، پس اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ استعارہ کہلائے گا اور اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان غیر تشبیہ کا علاقہ ہو یعنی پچیس علاقوں مثلاً لازم ملزوم، حال محل اور سبب مسبّب وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کہلائے گا۔

تیسری بات: استعارہ کے چند مشہور علاقے

(۱) مسبب کا اطلاق سبب پر	(۲) سبب کا اطلاق مسبب پر	(۳) کل کا اطلاق جز پر
(۴) جز کا اطلاق کل پر	(۵) مقید کا اطلاق مطلق پر	(۶) مطلق کا اطلاق مقید پر
(۷) ملزوم کا اطلاق لازم پر	(۸) لازم کا اطلاق ملزوم پر	(۹) خاص بول کر عام مراد لینا
(۱۰) عام بول کر خاص مراد لینا	(۱۱) ظرف بول کر مظروف مراد لینا	(۱۲) مظروف بول کر ظرف مراد لینا

چوتھی بات: اتصالِ صوری اور اتصالِ معنوی کی وضاحت

اتصالِ صوری: معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ پچیس علاقوں میں سے کسی علاقے کی وجہ سے متصل ہو۔ جیسے لفظ سماء بول کر بادل مراد لینا۔

اتصالِ معنوی: معنی حقیقی اور معنی مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو۔ جیسے اسد یعنی شیر بول کر رجل شجاع مراد لینا اور حمار یعنی گدھا بول کر کند ذہن مراد لینا۔

پانچویں بات: مصنف رحمہ اللہ نے اتصالِ معنوی کو کلی طور پر چھوڑ دیا اور اتصال صوری کی پچیس اقسام میں سے صرف دو اقسام یعنی اتصال بین العلۃ والمعلول اور اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر فرمایا ہے، کیونکہ احکام شرع میں یہی دونوں زیادہ رائج ہیں۔

چھٹی بات : علّت اور سبب میں فرق

علت: اس کو کہتے ہیں جو بلا واسطہ حکم کو مستلزم ہو۔ پس علّت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں۔ جیسے نکاح علّت ہے ملک متعہ کے لیے۔

سبب: اس کو کہتے ہیں جو کسی علّت کے واسطہ سے حکم کو مستلزم ہو۔ جیسے شراء بواسطہ ملک رقبہ کے سبب ہے ملک متعہ کے لیے۔

ساتویں بات: شراء اور ملک میں فرق

شراء: شراء ثابت ہونے کے لیے خریدی ہوئی چیز کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے۔

ملک: ملک ثابت ہونے کے لیے خریدی ہوئی چیز کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے۔

اس تمہید کے بعد آج کے درس کی چار باتیں ملاحظہ فرمائیں

پہلی بات : استعارہ کی دو قسمیں

دوسری بات: استعارہ کی دونوں قسموں کا حکم

تیسری بات : علّت اور معلول کے درمیان استعارہ کی مثال

چوتھی بات : ایک اشکال اور اس کا جواب

پہلی بات: استعارہ کی دو قسمیں

(۱) علّت اور معلول کے درمیان استعارہ (۲) سبب اور مسبّب کے درمیان استعارہ

دوسری بات: استعارہ کی دونوں قسموں کا حکم

استعارہ کی پہلی قسم کا حکم: اتصال بین العلۃ والمعلول اس میں استعارہ جانبین سے جائز ہے۔ پس علت بول کر معلول مراد لینا بھی جائز ہے اور معلول اور حکم بول کر علّت مراد لینا بھی جائز ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی۔

استعارہ کی دوسری قسم کا حکم: اتصال بین السبب والمسبب اس میں استعارہ جانب واحد سے جائز ہے۔ پس سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مسبب اثر ہے اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر یعنی سبب کا محتاج ہے لہٰذا سبب محتاج الیہ اور مسبب محتاج ہے پس محتاج بول کر محتاج الیہ مراد لینا درست نہیں ہے۔

تیسری بات: **علت اور معلول کے درمیان استعارہ کی مثال**

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے علت اور معلول کے درمیان اتصال کی مثال بیان فرمارہے ہیں۔ لیکن مثال بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید ملک اور شراء میں مثال کے ذریعہ فرق بیان کررہے ہیں۔

ملک اور شراء میں مثال کے ذریعہ فرق: اگر کسی شخص نے "اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" کہا (یعنی اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے) اس کے بعد وہ اس غلام کے آدھے حصہ کا مالک ہو گیا اور اس غلام کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے حصہ کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا۔ کیونکہ ملک ثابت ہونے کے لیے اس چیز کے ہر ہر جز کا ملک میں جمع ہونا ضروری ہے یعنی تمام اجزاء اکٹھے اس کی ملک میں ہوں۔

اور اگر کسی شخص نے "اِنْ اِشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" کہا (یعنی اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے) اس کے بعد اس نے اس غلام کا آدھا حصہ خریدا پھر اس کو فروخت کر دیا، پھر دوسرے آدھے حصہ کو خریدا تو دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا، کیونکہ شراء کے لیے غلام کے تمام اجزا کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ بعض حصے کی ملک کی صورت میں بھی شراء متحقق ہو جائے گی۔

مثال: اگر کسی آدمی نے "اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" کہا اور بطور استعارہ اس سے شراء یعنی اِنْ اِشْتَرَیْتُ مراد لیا یا "اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًافَهُوَحُرٌّ" کہا اور اس سے بطور استعارہ ملک یعنی اِنْ مَلَکْتُ مراد لیا تو یہ استعارہ مراد لینا درست ہو گا۔ کیونکہ یہاں شراء ملک کے لیے علت ہے اور ملک معلول ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی۔ پس یہاں استعارہ جانبین سے جائز ہے۔

لہٰذا اگر "اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" کی صورت میں بطور استعارہ شراء مراد لیا اور آدھا غلام خرید کر بیچ دیا پھر غلام کا دوسرا آدھا حصہ خریدا تو دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ شراء کے لیے غلام کے تمام اجزا کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے لیکن اگر "اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًافَهُوَحُرٌّ" کی صورت میں بطور استعارہ ملک مراد لیا اور آدھا غلام خرید کر بیچ دیا پھر غلام کا دوسرا آدھا حصہ خریدا تو دوسرا آدھا حصہ دیانۃ آزاد نہیں ہو گا کیونکہ ملک ثابت ہونے کے لیے اس چیز کے ہر ہر جز کا ملک میں جمع ہونا ضروری ہے البتہ بندہ کے حق میں تخفیف کے احتمال کی وجہ سے قضاء اس کی نیت کا اعتبار نہ ہو گا لہٰذا غلام کا دوسرا آدھا حصہ قضاء آزاد ہو جائے گا۔

چوتھی بات: **ایک اشکال اور اس کا جواب**

اشکال: جب علت اور معلول میں استعارہ جانبین سے جائز ہوتا ہے تو شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں جیسے دیانۃً دوسرا نصف آزاد نہیں ہوتا ہے تو قضاءً بھی آزاد نہ ہونا چاہیے تھا تو قضاءً نصف آخر کیوں آزاد ہورہا ہے؟

جواب: اس صورت میں اگرچہ استعارہ جانبین سے جائز ہونے کی وجہ سے نصف آخر آزاد نہ ہونا چاہیے، لیکن قائل کے حق میں تخفیف اور تہمت آرہی ہے کہ بولا تو شراء، لیکن جب دیکھا غلام آزاد ہورہا ہے تو وہ کہتا ہے کہ اس سے میری مراد ملک تھی، لہٰذا اس تہمت کے احتمال کی وجہ سے قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کرے گا اور غلام کا دوسرا آدھا حصہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا۔

الدَرسُ السَادِسُ وَالعِشرُونَ

وَمِثَالُ الثَّانِي: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: حَرَّرْتُكِ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيْرَ بِحَقِيْقَتِهِ يُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ، فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ، فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِيْ هُوَ مُزِيْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ. وَلَا يُقَالُ: لَوْ جَعَلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ أَنْ يَكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ؛ لِأَنَّا نَقُوْلُ: لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ، بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ، وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ؛ إِذْ الرَّجْعِيّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.

ترجمہ: اور دوسرے طریقے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے میں نے تجھے آزاد کیا اور اس کہنے سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ آزاد کرنا اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک بضعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے پس آزاد کرنا ملک متعہ کے زوال کے لئے سبب محض ہے تو جائز ہوگی یہ بات کہ آزاد کرنے کے لفظ کو مجاز بنایا جائے اس طلاق سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔ اور نہیں کہا جائے گا کہ اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز بنایا جائے تو اس کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہونی چاہیے جیسے کہ صریح لفظ طلاق کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ ہم لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور ملک متعہ کا زوال طلاق بائن میں ہوتا ہے کیونکہ طلاق رجعی ہمارے ہاں ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

چھبیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : سبب اور مسبب میں استعارہ جانب واحد سے درست ہونے کی مثال

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

پہلی بات: سبب اور مسبب میں استعارہ جانب واحد سے درست ہونے کی مثال

مثال: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "حَرَّرْتُكِ" کہا (میں نے تجھے آزاد کر دیا) یا "اَنْتِ حُرَّةٌ" کہا (تو آزاد ہے) اور اس سے بطور استعارہ طلاق مراد لیا تو یہ استعارہ درست ہو گا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ لفظ تحریر زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے زوال ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے یعنی لفظ تحریر سے پہلے ملکِ رقبہ زائل ہو جائے گی، پھر اس کے واسطے سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی۔ لہٰذا تحریر (آزاد کرنا) زوال ملک متعہ کے لیے سبب محض ہو گا اور طلاق سے بھی ملک متعہ زائل ہوتی ہے تو طلاق مسبب ہو گی۔ اسی لیے تحریر بول کر بطور استعارہ طلاق مراد لیں تو یہ استعارہ درست ہو گا کیونکہ سبب (تحریر) جو کہ محتاج الیہ ہے بول کر مسبب (طلاق) جو کہ محتاج ہے مراد لینا درست ہے اس لیے کہ سبب اصل اور مسبب فرع ہوتا ہے اصل بول کر فرع مراد لینا جائز ہے۔

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب تحریر طلاق سے مجاز ہے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے نہ کہ طلاق بائن۔ جب کہ مذکورہ استعارہ کی صورت میں طلاق بائن واقع ہو رہی ہے کیونکہ جو حکم اصل کا ہوتا ہے وہی قائم مقام کا بھی ہوتا ہے۔ مذکورہ الفاظ میں حَرَّرْتُكِ مجاز ہے طَلَّقْتُكَ سے، اب طَلَّقْتُكِ اصل ہے اور حَرَّرْتُكِ اس کے قائم مقام ہے پس طَلَّقْتُكِ سے طلاق مراد لینے کی صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے نہ کہ طلاق بائن جب کہ مذکورہ صورت میں جو طلاق واقع ہو رہی ہے وہ طلاق بائن ہے نہ کہ طلاق رجعی؟

جواب: لفظ تحریر طلاق سے مجاز نہیں ہے جیسا کہ آپ کا خیال ہے بلکہ لفظ تحریر اس چیز سے مجاز ہے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور ملک متعہ کو زائل کرنا طلاق بائن سے ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی سے۔ پس حَرَّرْتُكِ اور اَنْتِ حُرَّةٌ سے طلاق مراد لینے سے طلاق رجعی واقع نہ ہو گی بلکہ طلاق بائن واقع ہو گی۔

الدَرْسُ السَابِعُ وَالعِشرُونَ

وَلَوْ قَالَ لِأَمَتِهِ: طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْأَصْلُ، وعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ: يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ؛ لِأَنَّ الْهِبَةَ بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ، وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْإِمَاءِ، فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ، فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ، وَكَذٰلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ، وَلَا يَنْعَكِسُ، حَتّٰى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ، ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى النِّيَّةِ، لَا يُقَالُ: لَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا، كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِيْ صُوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ، مَعَ أَنَّ تَمْلِيْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مَحَالٌ؛ لِأَنَّا نَقُوْلُ: ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ، ثُمَّ سَبِيَتْ، وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَأَخَوَاتِهِ.

ترجمہ: اور اگر کسی آدمی نے اپنی باندی سے کہا میں نے تجھے طلاق دی اور اس کہنے کے ساتھ اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہو گی اس لئے کہ اصل کے ساتھ جائز ہے کہ فرع ثابت ہو جائے، اور جو فرع ہے سو جائز نہیں ہے یہ بات کہ اس کے ساتھ اصل ثابت ہو جائے، اور اسی اصول کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ اس لئے کہ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کو، اور ملک رقبہ ثابت کرتا ہے باندیوں میں ملک متعہ کو، پس لفظ ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کے لئے سبب محض ہوا تو جائز ہے کہ لفظ ہبہ کو نکاح سے مجاز بنایا جائے، اور اسی طرح لفظ تملیک اور بیع ہے اور اس کے برعکس نہیں ہو گا پس اس لئے بیع اور ہبہ منعقد نہیں ہو گا لفظ نکاح سے۔ پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل مجاز کی ایک قسم (معنی) کے لئے متعین ہو تو اس جگہ میں (معنی مجازی کے لئے) نیت کی ضرورت نہیں ہو گی، یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو مجاز کی طرف کس طرح رجوع کیا جائے گا لفظ ہبہ

کے ساتھ نکاح کی صورت میں باوجود اس کے کہ آزاد عورت کا مالک بننا بیع اور ہبہ کے ساتھ محال ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے ہبہ کے ساتھ آزاد عورت کا مالک بننا کسی نہ کسی طرح ممکن ہے اس طرح کہ وہ آزاد عورت مرتد ہو جائے اور کافروں کے ملک (دار الحرب) میں چلی جائے پھر اس کو گرفتار کر کے لایا جائے، اور آزاد عورت کا مالک بننا آسمان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی نظیر بن گیا۔

ستائیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مسبب بول کر سبب مراد لینے کی صورت میں استعارہ درست نہ ہونے کی مثال

دوسری بات: سبب بول کر مسبب مراد لینے کی چند صورتیں

تیسری بات : ایک اصول اور اس پر متفرع مثال

چوتھی بات : صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

پانچویں بات: جن چیزوں کا وجود ممکن ہے حلف میں ان کا اعتبار ہونے پر ایک مثال

پہلی بات: مسبب بول کر سبب مراد لینے کی صورت میں استعارہ درست نہ ہونے کی مثال

مثال: اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے طَلَّقْتُكِ کہا اور اس سے بطور استعارہ حَرَّرْتُكِ مراد لیا تو یہ استعارہ درست نہ ہوگا اور اس سے باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ حَرَّرْتُكِ سبب ہے اور طَلَّقْتُكِ مسبب ہے اور سبب اور مسبب کے درمیان صرف ایک طرف سے استعارہ جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا طَلَّقْتُكِ جو کہ مسبب ہے وہ بول کر حَرَّرْتُكِ جو کہ سبب ہے مراد لینا درست نہ ہوگا اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے یوں ذکر کیا ہے کہ اصل یعنی سبب سے فرع یعنی مسبب کو ثابت کرنا تو جائز ہے لیکن فرع یعنی مسبب سے اصل یعنی سبب کو ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری بات: سبب بول کر مسبب مراد لینے کی چند صورتیں

لفظ ہبہ، لفظ تملیک اور لفظ بیع سبب ہیں اور لفظ نکاح مسبب ہے، پس مذکورہ اصول کے پیش نظر یہ الفاظ بول کر بطور استعارہ نکاح مراد لیا جائے تو استعارہ درست ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اگر کسی عورت نے کسی آدمی سے کہا:

- "وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ" (یعنی میں نے اپنا نفس تجھے ہبہ کر دیا)
- یا "بِعْتُ نَفْسِيْ لَكَ" (میں نے اپنا نفس تیرے ہاتھ بیچ دیا)

- یا "مَلَّكْتُ نَفْسِیْ لَكَ" (میں نے اپنے نفس کا تجھے مالک بنادیا)

اوران الفاظ سے اس عورت نے نکاح مراد لیا۔ اس کے جواب میں اس آدمی نے " قَبِلْتُ " کہاتو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لیے کہ لفظ ھبہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے (یعنی ھبہ سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے) اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے، پس جب ھبہ سے بواسطہ ملک رقبہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے تو ھبہ ثبوت ملک متعہ کے لیے سبب محض ہو گا اور نکاح سے بھی ملک متعہ حاصل ہوتی ہے تو نکاح مسبب ہو گا لہٰذا ھبہ سبب بول کر نکاح مسبب مراد لینا درست ہو گا۔ تملیک اور بیع میں بھی یہی صورت ہے۔

وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ فرمارہے ہیں کہ لفظ نکاح بول کر تملیک اور بیع مراد نہیں لے سکتے ہیں اس لیے کہ نکاح مسبب ہے اور لفظ بیع، ہبہ وغیرہ سبب ہیں لہٰذا مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے، پس اگر کسی شخص نے لفظ نکاح بول کر بیع مراد لی تو وہ بیع منعقد نہ ہو گی کیونکہ مسبب یعنی نکاح بول کر سبب یعنی بیع اور ہبہ مراد لینا جائز نہیں۔

تیسری بات: ایک اصول اور اس پر متفرع مثال

اصول: اگر کسی مقام پر مجازی معنیٰ ہی متعین ہو تو وہاں معنیٰ مجازی مراد لینے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہو گی۔

مثال: اگر کسی آزاد عورت سے کسی شخص نے "مَلِّكْنِیْ نَفْسَكِ" کہا (یعنی تو اپنے نفس کا مجھے مالک بنا) اس کے جواب میں عورت نے "مَلَّكْتُكَ" کہا (میں نے تجھے مالک بنادیا) تو اس صورت میں نکاح منعقد ہو گا اور نیت کی ضرورت نہ ہو گی کیونکہ ان الفاظ کا ایک تو معنی حقیقی ہے اور ایک معنی مجازی ہے معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ عورت اپنے آپ کو حقیقتاً ھبہ کرے یا بیچے یا مالک بنائے اور مجازی معنی یہ ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے۔ پس یہاں پر معنی حقیقی ممتنع اور محال ہے اس لیے کہ آزاد عورت نہ تو اپنے آپ کو ھبہ کر سکتی ہے نہ بیچ سکتی ہے نہ ہی کسی کو مالک بنا سکتی ہے ہے لہٰذا مجازی معنی ہی متعین ہے اس لیے نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس کی نیت کی ضرورت نہ ہو گی۔

چوتھی بات: صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، پس جہاں بھی معنی حقیقی محال ہوں گے وہاں معنی مجازی معنی حقیقی کا خلیفہ نہیں بن سکتا ہے۔ اب ہم آپ کو ایک مثال بتاتے ہیں جہاں پر معنی حقیقی محال ہونے کے باوجود صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بھی معنیٰ مجازی مراد لیا گیا ہے اور معنیٰ مجازی کو معنیٰ حقیقی کا خلیفہ بنایا گیا ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ کلام لغو ہونا چاہئے۔

مثال: حرۃ یعنی آزاد عورت کے حق میں بیع اور ھبہ کے معنی حقیقی محال ہیں یعنی بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے۔ اس کے باجود صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ بیع اور لفظ ہبہ کو نکاح کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی بیع اور ہبہ کے الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا حالانکہ معنی حقیقی محال ہونے کی وجہ سے یہ کلام ان کے ہاں لغو اور باطل ہونا چاہیے تھا جب کہ ان کے نزدیک بھی یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

جواب: لفظ بیع اور لفظ ہبہ کے ذریعہ حرۃ (یعنی آزاد عورت) کا اپنے نفس کا مالک بنانا محال نہیں ہے، بلکہ فی الجملہ ممکن ہے، وہ اس طرح سے کہ حرۃ (یعنی آزاد عورت) نعوذ باللہ اگر مرتدہ ہو کر دار الحرب چلی جائے پھر مسلمان اس کو قید کر کے لے آئیں تو یہ مرتدہ عورت مسلمانوں کی مملوکہ ہو جائے گی جب مملوکہ ہو گی تو بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بننا جائز ہو گا۔

پانچویں بات : جن چیزوں کا وجود ممکن ہے حلف میں ان کا اعتبار ہونے پر ایک مثال

اگر کوئی شخص قسم اٹھالے کہ میں آسمان کو چھوؤں گا یا پتھر کو سونا بناؤں گا یا ہوا میں اڑوں گا تو یہ قسم منعقد ہو جائے گی اور حالف پر کفارہ لازم ہو گا بظاہر تو ان صورتوں میں کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے تھا کیونکہ یہ صورتیں بظاہر محال ہیں لیکن فی الجملہ ممکن ہیں اس طور پر کہ بطور کرامت یہ چیزیں کسی کے ہاتھ سے صادر ہوں اور یہ ناممکن اور محال نہیں ہے۔

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالعِشْرُونَ

فصل في الصريح والكناية

فَصْلٌ فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ، اَلصَّرِيْحُ: لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا، كَقَوْلِهِ: بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَأَمْثَالُهُ. وَحُكْمُهُ: أَنَّهُ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ إِخْبَارٍ أَوْ نَعْتٍ أَوْ نِدَاءٍ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ أَوْ يَا طَالِقُ، يَقَعُ الطَّلَاقُ، نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتُكَ أَوْ يَا حُرُّ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ صَرِيْحٌ فِيْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهِ. وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ، وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ، بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ. وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ،

وَأَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ، وَإِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ، وَجَوَازِهِ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ أَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ، وَجَوَازِهِ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ، وَجَوَازِهِ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

ترجمہ: یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، جیسے کہنے والے کا قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا اور اس جیسے دوسرے الفاظ۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثابت کرنے کو واجب کرتا ہے خواہ وہ صریح جس طریقے سے (کلام میں) آیا ہو یعنی خبر بن کر یا صفت بن کر یا منادی بن کر آیا ہو، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔ اور صریح کے اسی حکم کی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے یا میں نے تجھے طلاق دی یا او طلاق والی تو اس کہنے سے طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاوند نے اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو، اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنے غلام سے کہا تو آزاد ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا او آزاد۔ اور صریح کے اسی حکم (اصول) کی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ بے شک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ باری تعالی کا فرمان لیکن اللہ تعالٰی تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے تیمم کے ساتھ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے تیمم میں دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت ہی نہیں بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے۔ اور اسی اختلاف پر کئی مسائل کا حکم نکالا جاتا ہے دونوں مذہبوں پر یعنی تیمم کا جائز ہونا وقت نماز سے پہلے، اور ایک تیمم کے ساتھ دو فرضوں کو ادا کرنا، اور تیمم کرنے والے کا امامت کرانا وضو کرنے والوں کو، اور تیمم کا جائز ہونا وضو کے ساتھ جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشے کے بغیر، اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کے لئے، اور تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت کے ساتھ۔

اٹھائیسواں درس

صریح اور کنایہ کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : صریح کی تعریف، مثال اور حکم کا بیان

دوسری بات: صریح کے حکم پر متفرع مسائل

تیسری بات : تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف اور اس پر متفرع مسائل

پہلی بات: **صریح کی تعریف، مثال اور حکم**

صریح کی تعریف: صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد لفظ سے واضح اور ظاہر ہو۔ جیسے **بِعْتُ** میں نے بیچا اور **اِشْتَرَيْتُ** میں نے خریدا،

صریح کا حکم: اس کے دو حکم ہیں۔

پہلا حکم: یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے خواہ خبر کے طریقہ پر جیسے **طَلَّقْتُكِ** یا نعت کے طریقہ پر ہو جیسے **أَنْتِ طَالِقٌ** یا ندا کے طریقہ پر ہو جیسے **يَاطَالِقُ**۔

دوسرا حکم: یہ ہے کہ وہ نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے **الحمدللہ** کہنے کا ارادہ کیا ہو لیکن بلا ارادہ **أَنْتِ طَالِقٌ** زبان سے نکل گیا تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

فائدہ: پس صریح نیت سے مستغنی ہوتا ہے بغیر نیت کیے ہوئے حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص بغیر نیت کے **أَنْتِ طَالِقٌ** کہے تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

دوسری بات: **صریح کے حکم پر متفرع مسائل**

پہلا مسئلہ: جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا **اَنْتِ طَالِقٌ** یا یوں کہا **طَلَّقْتُكِ** یا یوں کہا **يَاطَالِقُ** تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا **اَنْتَ حُرٌّ** یا یوں کہا **حَرَّرْتُكَ**، یا یوں کہا **يَاحُرُّ** تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آقا آزادی کی نیت کرے یا نہ کرے کیونکہ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صریح کا معنی چونکہ ظاہر اور واضح ہوتا ہے اسی بنا پر علماء احناف نے فرمایا کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "**وَلٰكِنْ يُّرِيدُلِيُطَهِّرَكُمْ**" یہ آیت تیمم سے طہارت کے حصول میں صریح ہے اس لیے کہ تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ اس مٹی کے ذریعہ تمہیں پاک کرنا چاہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے نہ کہ ضروریہ۔

تیسری بات: تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف اور اس پر متفرع مسائل

تیمم کے ذریعہ حصولِ طہارت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں:

پہلا قول: تیمّم طہارت ضروریہ ہے یعنی تیمم ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔

دوسرا قول: تیمّم ساتر للحدث ہے یعنی حدث کو چھپانے والا ہے، دافع للحدث یعنی حدث دور کرنے والا نہیں ہے۔ یعنی تیمم حدث کو چھپادیتا ہے اور اس پر پردہ ڈال دیتا ہے حدث کو ختم نہیں کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ: فرماتے ہیں کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے، یعنی جس طرح وضو سے مطلق طہارت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح تیمم سے بھی مطلق طہارت حاصل ہوتی ہے کیونکہ آیت تیمم میں مطلق حکم ہے کہ پانی نہ پانے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم کرو، آیت کا اطلاق تیمم کے مطلق طہارت ہونے پر دلالت کرتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے وضو طہارت مطلقہ ہے، لہٰذا تیمم بھی طہارت مطلقہ ہو گا۔

تیمم سے متعلق مذکورہ اختلاف پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے نماز کے لیے تیمم کرنا احناف کے ہاں جائز ہے اس لیے کہ تیمم مطلق طہارت ہے اور شوافع حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ ان کے ہاں تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت وقت داخل ہونے کے بعد پیش آتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو یا زیادہ فرائض ادا کر سکتے ہیں کیونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے، جب کہ شوافع حضرات کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فریضہ ادا کر سکتے ہیں کیونکہ تیمم ان کے ہاں طہارت ضروریہ ہے۔

تیسرا مسئلہ: ہمارے نزدیک **مُتَیَمِّم** (یعنی تیمم کرنے والا شخص) **متوضئین** کی امامت کر سکتا ہے کیونکہ تیمم مطلق طہارت ہے۔ شوافع کے نزدیک **متیمم، متوضئین** کی امامت نہیں کرا سکتا ہے کیونکہ ان کے ہاں تیمم طہارتِ ضروریہ ہے۔

چوتھا مسئلہ: ہمارے نزدیک پانی کے استعمال سے مرض بڑھنے کا اندیشہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم مطلق طہارت ہے خواہ نفس یا عضو کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، شوافع حضرات کے نزدیک جب تک جان کا خطرہ یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تب تک تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے۔

پانچواں مسئلہ: ہمارے نزدیک اگر وضو کے لیے جانے میں عید اور جنازہ کی نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم جائز ہے کیونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک اس صورت میں تیمم جائز نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: ہمارے نزدیک مطلق حصول طہارت کے لیے تیمم جائز ہے کیونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے جب کہ شوافع کے ہاں مطلق حصول طہارت کے تیمم جائز نہیں کیونکہ تیمم ان کے ہاں طہارتِ ضروریہ ہے۔

الدَّرْسُ التَاسِعُ وَالعِشرُونَ

وَالْكِنَايَةُ: هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ، وَالْمَجَازُ قَبْلَ أَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارِفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ، وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ: ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ أَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ؛ إِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ، وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ؛ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ، لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ. وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ، وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ، حَتَّى لَوْ أَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهِ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرْقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ، وَلِهٰذَا الْمَعْنَى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْأَخْرَسِ بِالْإِشَارَةِ. وَلَوْ قَذَفَ رُجُلًا بِالزِّنَا، فَقَالَ الآخَرُ: صَدَقْتَ، لَا يَجِبُ الْحَدُّ؛ لِاِحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهُ فِيْ غَيْرِهِ.

ترجمہ: کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا ہو، اور مجاز، متعارف بننے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے، اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا حالت کی دلالت کے ساتھ اس لئے کہ حکم کے ثابت ہونے کے لئے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردّد دُور ہو جاتا ہو، اور اس کے ساتھ کوئی معنی راجح ہو جاتا ہو، اور اس معنی کے چھپا ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور تحریم کو کنایہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ لفظ بینونت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں، اور اسی بینونت کے معنی سے کنایات کا حکم نکالا جاتا ہے رجوع کے اختیار کے ہونے نہ ہونے کے حق میں۔ اور کنایہ میں معنی تردد کے پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کے ساتھ حدود کی سزاؤں کو قائم نہیں کیا جائے گا اس لئے اگر کسی آدمی نے چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد کو قائم نہیں کیا جائے گا جب تک وہ زنا یا چوری کو صریح ذکر نہ کرے، اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی گونگے پر اشارہ کے ساتھ، اور اگر کسی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ کہنے والے نے قاذف کی تصدیق کی ہو غیر قذف میں۔

انتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : کنایہ کی تعریف، حکم اور مثال

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

تیسری بات : کنایہ کے حکم پر متفرعہ مسائل

پہلی بات: کنایہ کی تعریف، حکم اور مثال

کنایہ کی تعریف: کنایہ وہ لفظ ہے، جس کی مراد پوشیدہ ہو۔

کنایہ کا حکم اور اس کی وضاحت

کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب متکلم کسی ایک معنی کی نیت کرے یا کوئی ایک معنی مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو۔یعنی کنایہ کا حکم دو صورتوں میں ثابت ہوتا ہے

(۱)نیت پائے جانے کے وقت (۲)دلالتِ حال کے وقت

کیونکہ کنایہ کے لیے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ سے تردّد دُور ہو جائے اور کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے۔

کنایہ کی مثال: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ لفظ بینونت اور لفظ تحریم طلاق کے باب میں کنایہ ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو اَنْتِ بَائِنٌ کہے یا اَنْتِ حَرَامٌ کہے۔اب اَنْتِ بَائِنٌ کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ تو حسن میں شرافت اور بزرگی میں دوسروں سے جدا ہے اور دوسرے معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ تو رشتہ نکاح سے جدا ہے۔اسی طرح اَنْتِ حَرَامٌ کا ایک مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے یعنی تو مطلقہ ہے اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ تو میرے علاوہ دوسروں پر حرام ہے۔اس تردّد کی وجہ سے یہ الفاظ کنایہ ہیں لہٰذا ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک شوہر طلاق کی نیت نہ کرے یا مذاکرہ طلاق میں یہ الفاظ نہ کہے۔

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: یہ الفاظ بینونت اور تحریم یعنی(اَنْتِ بَائِنٌ اور اَنْتِ حَرَامٌ)طلاق سے کنایہ ہیں تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہیے یعنی جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے؟

جواب: یہ الفاظ اپنے حقیقی معنی میں ہیں پس بائن کا حقیقی معنی جدا ہونا اور حرام کا حقیقی معنی حرام ہونا اسی صورت میں متحقق ہوسکتا ہے جب ان الفاظ سے طلاق بائنہ مراد لی جائے اس لیے کہ طلاق رجعی میں عورت من کل وجہ جدا نہیں ہوتی لہٰذا ان الفاظ کے حقیقی معنی کے تقاضا پر عمل کرتے ہوئے اس سے طلاق بائنہ کے واقع ہونے کا حکم لگایا گیا ہے،ان الفاظ کے ذریعہ

طلاق رجعی اس وقت واقع ہوتی جب ہم یہ کہتے کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں لیکن ہم نے یہ نہیں کہا یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں بلکہ ہم نے تو یہ کہا کہ ان الفاظ کا نام کنایہ صرف اس لیے رکھ دیا ہے کہ چند احتمالات رکھنے کی وجہ سے ان کی مراد پوشیدہ ہو گئی ہے جیسا کہ کنایات میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ فرمارہے ہیں کہ طلاق کے الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہو گئی کہ الفاظ کنایہ مثلاً **اَنْتِ بَائِنٌ** اور **اَنْتِ حَرَامٌ** سے اگر طلاق دی گئی تو شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہ ہو گا کیونکہ رجعت کا حق طلاق رجعی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ طلاق بائن کی صورت میں۔

تیسری بات: کنایہ کے حکم پر متفرع مسائل

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لیے حدود کے باب میں الفاظ کنایہ کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ دلیل "**اَلْحُدُوْدُ تَنْدَرِءُ بِالشُّبُهَاتِ**"

پہلا مسئلہ: اگر کوئی شخص الفاظ کنایہ کے ذریعہ زنا کا اقرار کرے مثلاً یوں کہے "**جَامَعْتُ فُلَانَةً جِمَاعًا حَرَامًا**" یعنی میں نے فلانی عورت کے ساتھ حرام جماع کیا ہے تو اس پر حد جاری نہیں ہو گی کیونکہ جماع کا لفظ زنا کے معنی میں کنایہ ہے، صریح نہیں ہے، لہٰذا شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح کسی شخص نے چوری کا اقرار کیا اور یوں کہا "**اَخَذْتُ مَالَ فُلَانٍ**" یعنی میں نے فلاں کا مال اٹھایا ہے۔ اب اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ بطور چوری کے اٹھایا اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ بطور حفاظت اٹھایا ہو لہٰذا احتمال کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

تیسرا مسئلہ: اگر گونگا شخص اشارہ سے زنا کا اقرار کرے تو حد جاری نہ ہو گی کیونکہ اشارہ میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا اشارہ بھی بمنزلہ لفظ کنائی کے ہو گا۔

چوتھا مسئلہ: اگر ایک شخص نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اس پر تیسرے شخص نے تہمت لگانے والے کی تصدیق کرتے ہوئے **صَدَقْتَ** کہا (یعنی تو نے سچ کہا) تو اس تصدیق کرنے والے پر جب تہمت غلط ثابت ہو جائے تو حد قذف جاری نہ ہو گی کیونکہ **صَدَقْتَ** کے لفظ میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ تو نے زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں تو نے سچ کہا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تو سچ کہتا تھا اب تجھے کیا ہوا یعنی اس خبر کے علاوہ تو سچ کہتا تھا۔ لہٰذا اس احتمال کی وجہ سے حد قذف اس تصدیق کرنے والے سے ساقط ہو جائے گی۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: حقیقت کی تعریف ذکر کریں نیز اصول ذکر فرمائیں کہ کیا حقیقت مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے احناف کا مسلک کتاب میں دی ہوئی دو مثالوں سے واضح کریں؟

سوال نمبر ۲: حقیقت مجاز کے ساتھ جمع نہ ہونے کے اصول پر ائمہ احناف کے ذکر کردہ مسائل متفرعہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۳: جمع بین الحقیقۃ والمجاز پر احناف کا بیان کردہ اصول پر وارد ہونے والے تینوں اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کریں؟

سوال نمبر ۴: حقیقت کی اقسام ثلاثہ بمع امثلہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: مجاز متعارف اور حقیقت مستعملہ میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف کیا ہے بمع امثلہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۶: مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، جہت خلفیت میں ائمہ احناف میں کیا اختلاف ہے بمعہ امثلہ تحریر کریں؟

سوال نمبر ۷: مجاز کی تعریف ذکر کریں، مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے جہت خلفیت کے اعتبار سے ائمہ احناف میں جو اختلاف ہے اس پر متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۸: استعارہ اور مجاز میں فرق واضح کریں، اتصال صوری اور معنوی کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۹: اتصال بین العلۃ والمعلول میں استعارہ جانبین سے جائز ہے جب کہ اتصال بین السبب والمسبب میں استعارہ جانب واحد سے جائز ہے وجہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۰: اتصال بین السبب والمسبب کی مثال ذکر کریں، نیز علت اور سبب میں فرق واضح کریں؟

سوال نمبر ۱۱: "وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ" اس عبارت کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۱۲: "وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ.....اِلَخ" صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر وارد ہونے والا اعتراض واضح کر کے جواب ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۳: صریح کی تعریف، حکم اور مثالیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۴: تیمم طہارت مطلقہ ہے یا ضروریہ؟ ائمہ کا اختلاف واضح کریں، نیز وعلی ہذا یخرج المسائل سے مذکورہ اختلاف پر متفرع ہونے والے مسائل کا بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۵: کنایہ کی تعریف اور حکم ذکر کریں، نیز اَنْتِ بَائِنٌ اور اَنْتِ حَرَامٌ سے طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں طلاق رجعی کیوں واقع نہیں ہو رہی جب کہ نیت صریح لفظ طلاق کی کی جا رہی ہے؟

سوال نمبر ۱۶: کنایہ کے حکم پر متفرع مسائل ذکر کریں؟

الدَرْسُ الثَّلَاثُونَ

فَصْلٌ فِيْ الْمُتَقَابِلَاتِ، نَعْنِيْ بِهَا: الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ، مَعَ مَا يُقَابِلُهَا: مِنَ الْخَفِي وَالْمُشْكَلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ. فَالظَّاهِرُ: اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ. وَالنَّصُّ: مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لأَجْلِه، وَمِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾، فَالْآيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا؛ رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا، حَيْثُ قَالُوْا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾، وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ، فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِيْ حَلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا. وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾، سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ، وَقَدْ عُلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ، فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ﴾ نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِيْ اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ، وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بِدُونِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ» نَصٌّ فِيْ اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهُ.

ترجمہ: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔ متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسَّر، اور محکم ہے۔ ان احکام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں یعنی خفی، مشکل، مجمل، اور تشابہ۔ پس ظاہر نام ہے ہر اس کلام کا جس کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو صرف سننے کے ساتھ بغیر غور و فکر کے۔ اور نص ہر وہ کلام ہے جس کی مراد کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو۔ ہر ایک کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا میں ہے۔ پس اس آیت کریمہ کو چلایا گیا ہے خرید و فروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے، دونوں کے درمیان اس برابری کی تردید کرنے کے لئے، جس برابری کا دعویٰ کفار نے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا خرید و فروخت تو سود کی طرح ہے حالانکہ خرید و فروخت کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا معلوم ہو گیا ہے آیت کریمہ کے صرف سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا یہ فرمان وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا نص بن گیا ہے خرید و فروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں، اور ظاہر بن گیا ہے خرید و فروخت کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں۔ اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا

فرمان ''پس تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو دو ہوں یا تین تین ہوں یا چار چار ہوں'' اس کلام کو چلایا گیا ہے عورتوں کی تعداد بیان کرنے کے لئے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح ہونا اور جائز ہونا معلوم ہو گیا ہے اس آیت کے صرف سننے کے ساتھ، پس باری تعالی کا یہ کلام ظاہر ہو گیا اباحت نکاح کے حق میں، نص ہو گیا ہے عورتوں کی تعداد کے بیان کرنے میں، اور اسی طرح ہے باری تعالی کا فرمان ''تم پر کوئی مواخذہ نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اس وقت کہ تم نے ان کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور اس کے لئے مقرر نہ کیا ہو کچھ مہر'' یہ کلام نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کے لئے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نکاح، مہر کے ذکر کے بغیر صحیح ہوتا ہے، اور اسی طرح ہے حضور ﷺ کا فرمان ''جو آدمی مالک بنا اپنے قریبی رشتہ دار کا تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔'' یہ فرمان نص ہے قریبی رشتہ دار کی آزادی کے حقدار ہونے میں، اور ظاہر ہے دوسرے قریبی رشتہ دار کی ملک کے ثابت ہونے میں۔

تیسواں درس

تیسری بحث متقابلات سے متعلق

لفظ کی ظہور کے اعتبار سے اقسام

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات۔

تمہیدی باتیں

''متقابلات'' یہاں متضادات کے معنی میں ہے یعنی وہ چیزیں جو آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہوں، وہ آٹھ چیزیں ہیں۔

ظہور کے اعتبار سے چار اقسام: ۱۔ ظاہر، ۲۔ نص، ۳۔ مفسر، ۴۔ محکم

خفا کے اعتبار سے چار اقسام: ۱۔ خفی، ۲۔ مشکل، ۳۔ مجمل، ۴۔ متشابہ

ظہور میں ادنیٰ درجہ ظاہر کا ہے اور خفا میں ادنی درجہ خفی کا ہے، لہٰذا خفی ظاہر کے مقابلے میں ہے۔ اسی طرح نص مشکل کے مقابلے میں اور مفسّر مجمل کے مقابلے میں اور محکم متشابہ کے مقابلے میں ہے۔

ظہور کے اعتبار سے چار اقسام کی وجہ حصر

اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا: یا تو وہ معنیٰ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا یا فقط صیغہ

سے اس کا ظہور نہ ہو گا، بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہو گا، اگر معنیٰ کا ظہور فقط صیغہ سے ہو تا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر صیغہ سے ظہور نہیں ہو تا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لیے لایا جاتا ہے، تو یہ نص ہے اور اگر وہ معنیٰ تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے: یا تو اس میں نسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہو گی یا نہیں، اگر نسخ کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو گی تو وہ مفسَّر ہے اور اگر نسخ کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہو گی تو وہ محکم ہے۔

اب آج کے درس کی دو باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات: ظاہر اور نص کی تعریف

دوسری بات: ظاہر اور نص کی چار مثالیں

پہلی بات: ظاہر اور نص کی تعریف

ظاہر کی تعریف: ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کئے ظاہر ہو جائے۔

نص کی تعریف: نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام کو لایا گیا ہو۔

دوسری بات: ظاہر اور نص کی چار مثالیں

پہلی مثال: وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام کیا ہے)، یہ آیت اصل میں کفّار کے اس دعوے کے رد میں لائی گئی ہے جس میں وہ کہا کرتے تھے إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا یعنی بیع تو سود کی طرح ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے اس دعوے کے رد میں اللہ تعالیٰ نے آیت اتاری کہ تمہارا دعویٰ غلط ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام کیا ہے۔ اب یہ آیت بیع اور ربوٰا کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہے کیونکہ کلام اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے اور حلت بیع اور حرمت ربوٰا میں ظاہر ہے کیونکہ ظاہر کلام سے یہ بات بغیر غور و فکر کے سمجھ آ رہی ہے۔

دوسری مثال: فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں اچھی لگیں دو دو، تین تین اور چار چار) یہ کلام اس مقصد کے لیے لایا گیا ہے کہ ایک آزاد مرد کے لیے ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے لہٰذا یہ آیت بیان عدد میں نص ہے اس لیے کہ اسی لیے کلام لایا گیا ہے۔ اور جواز نکاح میں ظاہر ہے اس لیے کہ "فَانْكِحُوْا" کے لفظ سے ہی بغیر غور و فکر کے نکاح کا جائز اور حلال ہونا معلوم ہو رہا ہے۔

تیسری مثال: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً (تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو جن سے تم نے جماع نہیں کیا اور ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا) اس آیت کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ جس عورت کا نہ تو مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی نکاح کے بعد اس سے جماع کیا گیا ہو ایسی عورت کو اگر

طلاق دے دی گئی تو اس کے لیے مرد پر نہ تو مہر مثل واجب ہے اور نہ ہی اور کوئی چیز واجب ہے بلکہ ایسی عورت کو متعہ دینا واجب ہے۔ متعہ ایک جوڑا کپڑے کو کہتے ہیں اس سلسلے میں یہ آیت نص ہوگی اور اس کلام کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ شوہر طلاق دینے کے حق میں مستقل ہے، وہ عورت کی رضامندی اور اس کی اجازت کا محتاج نہیں ہے اس سلسلے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

چوتھی مثال: "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ" (یعنی جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا) اس کلام کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی قریبی رشتہ دار کا مالک ہو گیا تو وہ مملوک شخص شرا سے ہی یعنی خریدتے ہی اور اس کی ملکیت میں آکر آزاد ہو جائے گا خواہ مشتری اس کے آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اس سلسلے میں یہ حدیث نص ہے اور مَنْ مَلَكَ کے الفاظ سنتے ہی یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ خریدنے سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو ملک ثابت ہونے میں یہ حدیث ظاہر ہے یعنی خریدنے والا شخص پہلے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے گا پھر وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

الدَّرْسُ الحَادِي وَالثَّلَاثُوْنَ

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَيْنِ كَانَا أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ، وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا اِشْتَرٰى قَرِيْبَهُ حَتَّى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا، وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهُ، وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابِلَةِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا: طَلِّقِيْ نَفْسَكِ، فَقَالَتْ: أَبِنْتُ نَفْسِيْ، يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًا؛ لِأَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ، وَظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ، فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ. وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ ﷺ لِأَهْلِ عُرَيْنَةَ: «اِشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا» نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ، وَظَاهِرٌ فِيْ إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ، وَقَوْلُهُ ﷺ: «اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ» نَصٌّ فِيْ وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ، فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ، فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا، وَقَوْلُهُ ﷺ: «مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ» نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ. وَقَوْلُهُ ﷺ: «لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ» مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ؛ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا، فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي.

ترجمہ: ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا دونوں خاص ہوں دوسرے معنی کے ارادے کے احتمال کے ساتھ دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں، نص اور ظاہر حقیقت کے ساتھ مجاز کی

طرح ہیں، ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کے ضابطہ کی بنا پر ہم (احناف) نے کہا کہ جب کسی نے اپنے رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خریدنے والے پر آزاد ہو گیا تو خریدنے والا اس کا معتِق ہو گیا اور معتَق کی ولاء خریدنے والے رشتہ دار کے لئے ہو گی۔ نص اور ظاہر کے حکم میں فرق دونوں میں تعارض کے وقت ظاہر ہو گا۔ اور دونوں کے حکم میں اسی فرق کی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا «طَلِّقِيْ نَفْسَكِ» تو اپنے آپ کو طلاق دیدے اور اس عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائن کر دیا تو طلاق رجعی واقع ہو گی اس لئے کہ عورت کا أَبَنْتُ نَفْسِيْ کہنا طلاق میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہو گا اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان عرینہ والوں سے کہ تم پیو اونٹوں کے پیشاب اور ان کے دودھ کو۔ یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کو پینے کی اجازت میں، اور حضور ﷺ کا فرمان کہ تم پیشاب سے بچو اس لئے کہ قبر کا عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے۔ نص ہے پیشاب سے بچنے کے ضروری ہونے میں پس نص ظاہر پر راجح ہو گی، تو پیشاب کا پینا بالکل حلال نہیں ہو گا، اور حضور ﷺ کا فرمان زمین کی ہر وہ پیداوار جس کو آسمان کے پانی سے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔ نص ہے اس پیداوار میں عشر کے بیان میں، اور حضور ﷺ کا فرمان سبزیوں اور پھلوں میں صدقہ نہیں۔ مؤول ہے عشر کی نفی میں اس لئے کہ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے۔ پس حضور ﷺ کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہو گا۔

اکتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : ظاہر اور نص کا حکم اور حکم پر متفرع ایک مثال

دوسری بات: ظاہر اور نص میں تعارض کی صورت میں نص کو ترجیح حاصل ہونے پر تین مثالیں

پہلی بات: ظاہر اور نص کا حکم

حکم: ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص، اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسری چیز بھی مراد ہو سکتی ہے۔

فائدہ: جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص حقیقت بھی ہو سکتے ہیں اور عام بھی ہو سکتے ہیں اور ہر حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اور ہر عام خاص کا احتمال رکھتا ہے تو گویا کہ ظاہر اور نص مجاز کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔

ظاہر اور نص کے حکم پر متفرع مثال: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ اس مشتری پر آزاد ہو جائے گا اور مشتری اس کا آزاد کرنے والا شمار ہوگا اور اس کی ساری ولاء مشتری کے لیے ہوگی کیونکہ حدیث مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نصبی قریبی رشتہ دار میں بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور نصبی قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا معتِق اور آزاد کرنے والا ہوتا ہے خواہ آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے اور آزاد شدہ کی ولاء (میراث) چونکہ معتِق کے لیے ہوتی ہے اس لیے اس کی ولاء اسی معتِق کے لیے ہوگی۔

ولاء: وہ میراث ہے جس کا کوئی آدمی اپنی ملک میں سے کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے۔

دوسری بات: ظاہر اور نص میں تعارض کی صورت میں نص کو ترجیح حاصل ہونے پر تین مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیتے ہوئے یوں کہا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ یعنی تو اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ بیوی نے جواب میں اَبَنْتُ نَفْسِيْ کہا یعنی میں اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرتی ہوں۔ تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ عورت کا کلام اَبَنْتُ نَفْسِيْ طلاق بائنہ واقع ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ اس کلام کو سنتے ہی سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرنا چاہتی ہے۔

اور طلاق رجعی واقع ہونے میں یہ کلام نص ہے اس لیے کہ عورت اپنے قول کو اس چیز کے واقع کرنے میں لائی ہے جو شوہر نے اسے سپرد کی ہے اور شوہر نے لفظ طَلِّقِيْ کے ذریعہ صریح طلاق اس کے سپرد کی ہے لہٰذا شوہر کا کلام صریح طلاق میں نص ہے اور صریح طلاق میں چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی۔

دوسری مثال: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینہ کے لوگوں سے فرمایا تھا کہ اِشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا (تم ان اونٹنیوں کا دودھ اور پیشاب پی لو) یہ حدیث شفا کا سبب بیان کرنے کے سلسلے میں نص ہے کیونکہ اس حدیث کو اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے۔ اور یہ حدیث جواز شرب بول (یعنی پیشاب کے پینے کے جائز ہونے) میں ظاہر ہے اس لیے کہ جو بھی عربی جاننے والا اس حدیث کو سنے گا وہ اس سے شرب بول کا جائز ہونا سمجھے گا اور دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ (تم پیشاب کے قطروں سے بچو، اس لیے کہ عام طور پر عذابِ قبر پیشاب کے قطروں سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوتا ہے) یہ حدیث پیشاب کے قطروں سے بچنے کے واجب ہونے کے سلسلے میں نص ہے۔

خلاصہ: حدیثِ عُرَینہ شرب بول کے جواز کے سلسلے میں ظاہر ہے اور حدیث اسْتَنْزِهُوْا شرب بول کے عدم جواز کے سلسلے میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لیے یہاں بھی نص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

فائدہ: عُرَینہ والی حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ مدینہ کے قریب عُرَینہ نامی بستی کے کچھ لوگ مدینہ آئے اور اسلام قبول کر کے وہیں رہنے لگے، لیکن مدینہ کی آب وہوا انہیں موافق نہیں آئی، یہاں تک کہ وہ بیمار ہوگئے اور ان کے چہرے زرد ہوگئے اور پیٹ پھول گئے، تو ان لوگوں نے حضور ﷺ سے شکایت کی تو آپ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ جہاں صدقات کے اونٹ ہیں، وہاں جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ نوش کریں، چنانچہ یہ لوگ گئے اور انہوں نے ان کا دودھ اور پیشاب پیا اور وہ صحت یاب ہوگئے۔ اس کے بعد یہ لوگ مرتد ہوگئے اور سرکاری چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر فرار ہوگئے۔ جب آپ ﷺ کو ان کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے ان کے پیچھے صحابہ کو دوڑایا اور ان کو گرفتار کرایا پھر ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا کر شدید گرمی میں ڈلوا دیا، یہاں تک کہ وہ سب مر گئے۔

تیسری مثال: حضور ﷺ کا فرمان: **مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ** یعنی جس زمین کو بارش نے سیر اب کیا ہے اس میں عشر ہے۔ یہ حدیث مطلقاً پیدوار میں عشر واجب ہونے کے سلسلے میں نص ہے کیونکہ یہ حدیث اسی مقصد کے لیے لائی گئی ہے اور دوسری حدیث **لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ** یعنی ساگ پات میں صدقہ نہیں ہے یہ حدیث نفی عشر کے بیان میں ظاہر ہے، پس نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کی صورت میں نص کو ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔

تعارض والی مثال کی وضاحت

زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہے، خواہ وہ پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو، جیسے گندم، جو وغیرہ، یا ایسی ہو جو سال بھر باقی نہ رہ سکتی ہو، جیسے سبزیاں، تو اس پیداوار کی مقدار کم ہو یا زیادہ ہو، ہر صورت میں عشر واجب ہے۔
- امام یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عشر صرف اس پیداوار میں واجب ہوگا جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو اور وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ پس ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لیے دو باتیں ضروری ہیں: (۱) پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو۔ (۲) پیداوار کم از کم پانچ وسق ہو۔

صاحبین اور امام شافعی رحمہم اللہ کی دلیل: یہ حدیث ہے **لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ** یعنی سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔ یہ حدیث اگرچہ زکوٰۃ اور عشر دونوں کا احتمال رکھتی ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ سبزیوں میں نہ زکوٰۃ ہے نہ عشر، لیکن اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہو سکتی ہے، اس لیے کہ سبزیوں کی قیمت جب نصاب کو پہنچ جائے گی اور اس پر حولانِ حول یعنی سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جب اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہے تو عشر کی نفی متعین ہوگی اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ سبزیوں میں عشر واجب نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: یہ حدیث ہے **مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ** یعنی جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر واجب ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف سے صاحبین اور امام شافعی رحمہم اللہ کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ حدیث **مَاسَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ** مطلقاً پیداوار میں عشر واجب ہونے کے سلسلے میں نص ہے، کیونکہ یہ حدیث اسی مقصد کے لیے لائی گئی ہے اور حدیث **لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ** عشر، زکوۃ اور نفلی صدقہ سب کا احتمال رکھتی ہے اور عشر بطریق تاویل مراد ہے، چنانچہ یہ حدیث مؤوّل اور ظاہر ہے اس لیے کہ مؤوّل بھی ظاہر ہوتا ہے لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہوگی اور مطلقا پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔

الدرسُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهُ اِحْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾، فَاسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ، فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهِ: ﴿كُلُّهُمْ﴾، ثُمَّ بَقِيَ احْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ، فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِيْلِ بِقَوْلِهِ: ﴿أَجْمَعُونَ﴾. وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ: «تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا»، فَقَوْلُهُ: «تَزَوَّجْتُ» ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ، إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ، فَبِقَوْلِهِ: «شَهْرًا» فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهِ، فَقُلْنَا: هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ. وَلَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ» فَقَوْلُهُ: «عَلَيَّ أَلْفٌ» نَصٌّ فِيْ لُزُوْمِ الْأَلْفِ، إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ، فَبِقَوْلِهِ: «مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ» بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهِ، فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ، حَتّٰى لَا يَلْزَمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوِ الْمَتَاعِ. وَقَوْلُهُ: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ» ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ، نَصٌّ فِيْ نَقْدِ الْبَلَدِ، فَإِذَا قَالَ: «مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا» يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ، فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ، بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا، وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ. وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهُ أَصْلًا، مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٧٥﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾، وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ: «إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ

أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ» فَإِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِيْ لُزُوْمِهِ بَدَلًا عَنْهُ، وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ. وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ: لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مَحَالَةَ.

ترجمہ: اور جو مفسر ہے سو مفسر وہ کلام ہے جس کلام کی مراد ظاہر ہو اس کلام کے لفظ سے متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ اس طور پر کہ اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہتا ہو، اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان میں ہے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ (پس سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے) پس ملائکہ کا لفظ ملائکہ کے عموم میں ظاہر ہے لیکن اس سے ملائکہ کے بعض افراد کو نکالنے کی تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان كُلُّهُمْ کے ساتھ، پھر بھی فرشتوں کا سجدہ کرنے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس تاویل کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان أَجْمَعُوْنَ کے ساتھ۔ اور مفسر کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا میں نے شادی کی فلاں عورت کے ساتھ ایک مہینہ تک اتنے مال کے ساتھ تو اس آدمی کا تَزَوَّجْتُ (میں نے شادی کی) کہنا ظاہر ہے نکاح میں لیکن متعہ کا احتمال موجود ہے پس اس نے اپنے قول "شَهْرًا" کے ساتھ اپنی مراد کی تفسیر کر دی تو ہم نے کہا یہ متعہ ہے اور نکاح صحیح نہیں ہے، اور اگر کوئی آدمی کہے عَلَيَّ الْفٌ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت کا یا اس سامان کی قیمت کا تو اس آدمی کا کہنا (اس پر) ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن تفسیر کا احتمال باقی ہے تو اس نے اپنے مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ یا مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ کے قول کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کر دیا، پس مفسر نص پر راجح ہو گا اس لئے اقرار کرنے والے آدمی پر ایک ہزار کا مال نہیں ہو گا مگر اس غلام یا اس سامان پر قبضہ کرنے کے وقت، اور کسی آدمی کا لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ کہنا اقرار میں ظاہر ہے، نص ہے اس شہر کے سکے میں، جب اس آدمی نے مِنْ نَقْدِبَلَدٍ كَذَا کہا تو مفسر نص پر راجح ہو گا پس اس آدمی پر اس شہر کے سکے لازم نہیں ہوں گے بلکہ فلاں شہر کے سکے لازم ہوں گے۔ اور اسی پر قیاس کر لو مفسر کے نظائر کو۔ اور جو محکم ہے سو محکم وہ کلام ہے جو ظہور کی قوت میں مفسر سے بڑھ کر ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، محکم کی مثال کتاب اللہ میں "بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جاننے والے ہیں" اور "بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتے" ہے اور اس کی مثال احکام میں وہ ہے جو ہم نے کہا اقرار میں کہ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ بے شک فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس غلام کے ثمن کے، یہ محکم کی مثال اس لئے ہے کہ کا یہ لفظ محکم ہے ایک ہزار کے لازم ہونے میں اس غلام کا بدل ہو کر اور اس پر قیاس کر لو محکم کی نظائر کو، اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر عمل کا لازم ہونا ہے ضروری طور پر۔

بتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مفسَّر کی تعریف اوراس کی چار مثالیں

دوسری بات: محکم کی تعریف اور مثالیں

تیسری بات: مفسَّر اور محکم کا حکم

پہلی بات: مفسَّر کی تعریف اوراس کی چار مثالیں

مفسر کی تعریف: مفسر وہ ہے جس کی مراد لفظ سے ہی متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طور پر ظاہر ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔

مفسَّر کی چار مثالیں

پہلی مثال: کتاب اللہ میں مفسر کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ" ہے۔ پس لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے البتہ اس میں احتمال تخصیص موجود تھا کہ ہو سکتا ہے بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو کیونکہ ملائکہ جمع کا صیغہ ہے جس کا اطلاق چند پر بھی ہوتا ہے، پس لفظ **كُلُّهُمْ** لا کر اس تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیا کہ سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا پس تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا۔ لیکن اب بھی تاویل کا احتمال باقی تھا کہ سب نے اکھٹے سجدہ کیا ہے یا علیحدہ علیحدہ کیا؟ پس لفظ **أَجْمَعُوْنَ** لا کر تاویل کا احتمال بھی ختم کر دیا کہ سب نے اکھٹے سجدہ کیا ہے۔

دوسری مثال: احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے " تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا" کہا (میں نے فلاں عورت سے ایک مہینہ کے لیے شادی کی اتنے درھم کے عوض) قائل کے اس قول میں لفظ **تَزَوَّجْتُ** نکاح کے معنی میں ظاہر ہے لیکن متعہ کا احتمال بھی موجود تھا اور نکاح صحیح کا بھی احتمال تھا لیکن جب قائل نے لفظ "**شَهْرًا بِكَذَا**" کہا تو قائل نے اپنی مراد واضح کر دی کہ میری مراد متعہ ہے نہ کہ نکاح صحیح۔ پس "شَهْرًا بِكَذَا" یہ مفسر ہے۔

تیسری مثال: کسی شخص نے دوسرے کے لیے اقرار کرتے ہوئے "لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ" کہا (یعنی فلاں کے میرے اوپر ہزار درھم ہیں اس غلام کے ثمن سے یا اس سامان کے ثمن سے) یہ کلام ہزار روپے لازم ہونے میں نص ہے اس لیے کہ یہ کلام اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال تھا کہ ہزار روپے کس چیز کے عوض میں ہیں؟ تو متکلم نے اس کی تفسیر کر دی کہ ہزار روپے سامان یا غلام کے عوض میں ہیں اب متکلم پر غلام یا سامان کے عوض ہی ہزار روپے لازم ہوں گے، پس متکلم کا کلام " مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ

هٰذَاالْمَتَاع"مفسر ہے۔ اس مثال میں نص کا تقاضا تو یہ ہے کہ قائل پر ہزار روپے مطلقاواجب ہوں اور مفسر کا تقاضا یہ ہے کہ غلام یا سامان کے عوض میں واجب ہوں تو مفسر کو نص پر ترجیح ہو گی اور غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے۔

چوتھی مثال: کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے "**لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ**" کہا تو یہ کلام اقرار میں ظاہر ہے کیونکہ اس کلام کے سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں اور نقد بلد (مقر کے شہر کے سکہ کے لازم ہونے) میں نص ہے کیونکہ مقر نے اپنے ہی شہر کے سکہ کو اپنے اوپر لازم کرنے کے لیے یہ کلام لایا ہے لہٰذا نص پر عمل کرنے کی وجہ سے نقد بلد یعنی اسی شہر کا سکہ لازم ہو گا۔ لیکن اگر مقر نے "**مِنْ نَقْدِبَلَدِ كَذَا**" کا اضافہ کر کے شہر متعین کر دیا مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے لیے بخارا کے ایک ہزار سکے لازم ہیں تو اس پر بخارا کے ایک ہزار سکے لازم ہوں گے کیونکہ "**مِنْ نَقْدِبَلَدِ كَذَا**" یہ مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا "**مِنْ نَقْدِبَلَدِ كَذَا**" نقد بلد کے مقابلہ میں راجح ہو گا۔

دوسری بات: محکم کی تعریف اور مثالیں

محکم کی تعریف: وہ کلام ہے جس کی مراد مفسَّر کی بہ نسبت زیادہ قوی ہو، اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو۔

محکم کی مثالیں

کتاب اللہ سے محکم کی مثال: **إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ** (یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے) اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی چیز ہے جو تبدیل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **إِنَّ اللهَ لَايَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا** (بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرا بھی ظلم نہیں فرماتے) اس میں اللہ تعالیٰ کا ظلم سے پاک ہونا ایسی چیز ہے جو تبدیل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

احکام شرع میں محکم کی مثال: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ احکام شرع میں محکم کی مثال وہی ہے جو مفسر کی ذکر کی جاچکی ہے اس لیے کہ مفسر اور محکم کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں۔

مثال: جیسے کسی نے اقرار کرتے ہوئے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ** کہا (یعنی فلاں کے مجھ پر ہزار روپے لازم ہیں اس غلام کی ثمن کے عوض) تو اس اقرار سے مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے غلام کے عوض میں۔ لہٰذا جب تک وہ غلام پر قبضہ نہیں کرلے گا اس وقت تک اس پر ہزار روپے لازم نہ ہوں گے۔

تیسری بات: مفسَّر اور محکم کا حکم

ان دونوں میں سے ہر ایک کے حکم پر عمل کرنا قطعاً اور یقیناً واجب ہے اور اس پر یقین کرنا لازم ہے۔

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُوْنَ

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرٰى تُقَابِلُهَا، فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ، فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهَا بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِي خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ، وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يَتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ. وَحُكْمُ الْخَفِيِّ: وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَاءُ.

ترجمہ: پھر ان چار قسموں کے لئے چار دوسری قسمیں ہیں جو ان قسموں کے مقابلے میں آتی ہیں۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے، پس خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی عارض کی وجہ سے نہ کہ صیغہ کی وجہ سے، خفی کی مثال باری تعالی کے فرمان ”چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھوں کو کاٹ دو“ میں ہے یہ خفی کی مثال اس لئے ہے کہ یہ فرمان چوری کرنے والے کے حق میں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے اور اسی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي یہ فرمان زنا کرنے والے کے حق میں ظاہر ہے لواطت کرنے والے کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا یہ قسم ظاہر ہے ان پھلوں میں جن کو صرف لذت کے طور پر کھایا جاتا ہے خفی ہے انگور اور انار کے حق میں اور خفی کا حکم اس کی طلب اور جستجو کا ضروری ہونا ہے یہاں تک کہ اس سے خفا دور ہو جائے۔

تینتیسواں درس

لفظ کی خفا کے اعتبار سے اقسام

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: خفا کے اعتبار سے چار اقسام

(۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ

خفا کے اعتبار سے چار اقسام کی وجہ حصر: اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں: اس کا خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہو گا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہو گا۔ اگر معنی کا خفا کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں؛ سیاق و سباق پر غور و فکر کرنے سے اس کا سمجھنا ممکن ہو گا یا نہیں ہو گا۔ اگر اس کا سمجھنا ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر سمجھنا ممکن نہیں ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں؛ متکلم کی جانب سے وضاحت کی امید ہو گی یا نہیں ہو گی۔ اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ متشابہ ہے۔

اب آج کے درس کی دو باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات : خفی کی تعریف اور مثالیں

دوسری بات: خفی کا حکم

پہلی بات: خفی کی تعریف اور مثالیں

خفی کی تعریف: خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو۔

خفی کی دو مثالیں

پہلی مثال: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا (یعنی چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کا دایاں ہاتھ کاٹ دو) یہ آیت سارق کے حق میں ظاہر ہے لیکن طرّار (جیب کترا) اور نبّاش (کفن چور) کے حق میں یہ خفی ہے اس طور پر کہ طرّار اور نبّاش سارق والی حد میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ اب ہم نے سارق کی تعریف معلوم کی تو پتہ چلا کہ سارق وہ ہوتا ہے جو مال محفوظ کو مالک کی اجازت کے بغیر اٹھالے، اس حال میں کہ مالک غافل ہو اور طرّار وہ ہوتا ہے جو مال محفوظ کو مالک کی ذرا سی غفلت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کی اجازت کے بغیر اُچک لے اور نبّاش وہ ہوتا ہے جو مالِ غیر محفوظ کو اٹھائے۔ اب طرّار میں چونکہ سرقہ والا معنی زیادتی کے ساتھ پایا گیا ہے، کیونکہ جیب کترا مالک کی ذرا سی غفلت سے فائدہ اٹھا کے اس کا مال اُچک لیتا ہے، لہٰذا طرّار بھی سارق کی سزا میں داخل ہو گا اور نبّاش میں چونکہ سرقہ کا معنی نقصان کے ساتھ پایا جا رہا ہے، کیونکہ نبّاش غیر محفوظ مال اُٹھاتا ہے، لہٰذا نبّاش سرقہ کے حکم میں داخل نہ ہو گا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دوسری مثال: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَامِائَةَجَلْدَةٍ یہ آیت زانی کے حق میں ظاہر ہے البتہ لوطی (یعنی قوم لوط جیسا عمل کرنے والے) کے حق میں خفی ہے اور خفا کی وجہ یہ ہے کہ اہل لسان قوم لوط کے عمل کرنے والے کو زانی نہیں کہتے بلکہ اس کو لوطی کہتے ہیں۔ ہمیں اس سے معلوم ہوا کہ لوطی کے حق میں زانی کا حکم مخفی ہے اس لیے کہ لواطت کے معنی زنا کے معنی سے کم تر اور ناقص ہیں۔ لواطت کے معنی زنا کے معنی کی بہ نسبت ناقص اس لیے ہیں کہ زنا میں

شہوت جانبین یعنی زانی اور مزنیہ میں پائی جاتی ہے جب کہ لواطت میں جانب واحد سے پائی جاتی ہے یعنی فاعل کی جانب سے، رہی بات مفعول کی تو ابتدا میں اس میں نفرت ہوتی ہے۔ بہر حال لواطت کے معنی زنا سے کمتر ہیں چنانچہ شبہ پیدا ہو گیا کہ لوطی زانی کی سزا کا مستحق ہے یا نہیں۔ لہٰذا شبہ کی وجہ سے لوطی سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔

تیسری مثال: اگر کسی نے قسم اٹھاتے ہوئے **واللہ لَا أٰكُلُ فَاكِهَةً** کہا (اللہ کی قسم میں میوہ نہیں کھاؤں گا) اس قسم میں یہ کلام ان پھلوں میں ظاہر ہے جو بطور تفکہ اور لذت کے کھائے جاتے ہیں نہ کہ بطور غذا کے۔ البتہ مذکورہ کلام انار اور انگور کے حق میں خفی ہے اس لیے کہ فاکھہ وہ چیز کہلاتی ہے جو لذت اور **تنعم** حاصل کرنے کے لیے کھائی جائے، اب انگور اور انار بطور غذا کھائے جاتے ہیں جس سے بدن میں طاقت حاصل ہوتی ہے تو انگور اور انار میں تفکہ کے معنی نقصان کے ساتھ پائے جا رہے ہیں پس جب ان دونوں میں تفکہ کے معنی نقصان کے ساتھ پائے جا رہے ہیں تو ان دونوں کے حق میں **فَاكِهَة** کا معنی مخفی ہو گیا لہٰذا مذکورہ حلف انار اور انگور کو شامل نہ ہو گا۔ یہ مسلک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

اور صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ انگور اور انار کے حق میں فاکھہ اس لیے مخفی ہوا ہے کہ ان دونوں میں **تنعم** دوسرے فواکھ کے مقابلے میں زائد ہے یعنی دوسرے فواکہ میں صرف **تنعم** اور لذت ہے جب کہ ان دونوں میں غذا کے ساتھ ساتھ **تنعم** بھی پایا جاتا ہے پس جب **فَاكِهَة** کا معنی انگور اور انار میں زیادتی کے ساتھ پایا جا رہا ہے تو مذکورہ حلف میں انار اور انگور داخل ہوں گے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

دوسری بات: خفی کا حکم

حکم: یہ ہے کہ اس میں طلب واجب ہے یہاں تک کہ اس سے خفا زائل ہو جائے۔

حکم کی وضاحت: طلب واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ میں جتنے احتمالات ہیں یا جتنے معانی ہیں ان کو تلاش کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب کی وجہ سے ہے پوشیدہ معنی کی زیادتی کی وجہ سے یا معنی کے نقصان کی وجہ سے۔ پس اس طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی چنانچہ زیادتی معنی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصانِ معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو چکا ہے۔

الدرسُ الرَّابِعُ وَالثَّلَاثُوْنَ

وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ، كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهُ دَخَلَ فِيْ أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ، حَتَّى لَا يَنَالَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ، حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنْ أَمْثَالِهِ، وَنَظِيْرُهُ فِي الْأَحْكَامِ: لَوْ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ، فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ، فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ، حَتّٰى يُطْلَبَ فِيْ مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ، ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَوْ لَا. ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ اَلْمُجْمَلُ، وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا، فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ. وَنَظِيْرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾، فَإِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ، بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِيْ بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ، وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلٰى هٰذَا، فَلَا يَنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ. ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ، مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ: الْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِيْ أَوَائِلِ السُّوَرِ. وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ: اعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيَانُ.

ترجمہ: اور جو مشکل ہے سو مشکل وہ کلام ہے جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت چھپ جانے کے بعد وہ داخل ہو گیا ہو اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں اس لئے اس کی مراد حاصل نہیں ہو گی مگر اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ، پھر غور و فکر کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ وہ کلام ممتاز ہو جائے اپنے ہم مثلوں سے، مشکل کی نظیر احکام میں یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو یہ قسم ظاہر ہے سرکے اور کھجور کے شیرے میں اور یہ مشکل ہے گوشت، انڈے اور پنیر میں اس لئے تلاش کیا جائے گا ائتدام کے معنی کو پھر غور کیا جائے گا کہ آیا ائتدام کا یہ معنی گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں پھر مشکل سے اوپر (خفا میں) مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور وہ اس حال میں ہو گیا ہو کہ اس کی مراد پر واقفیت حاصل نہ کی جا سکتی ہو مگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ اور مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا فرمان **وَحَرَّمَ الرِّبَا** ہے اس لئے کہ ربوا کا معنی مطلق زیادتی ہے اور یہ معنی (اس آیت کی) مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو ہم قدر، ہم جنس چیزوں کی بیع میں اور لفظ ربوا کی دلالت اس زیادتی پر نہیں ہے پس اس کی مراد تامل (غور و فکر) سے حاصل نہیں ہو گی پھر مجمل سے اوپر خفا میں متشابہ ہے متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف

مقطعات ہیں مجمل اور متشابہ کا حکم ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

چونتیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مشکل کی تعریف، حکم اور مثال

دوسری بات: مجمل کی تعریف اور مثال

تیسری بات : متشابہ کی تعریف ،اقسام اور مثالیں

چوتھی بات : مجمل اور متشابہ کا حکم

پہلی بات: مشکل کی تعریف، حکم اور مثال

مشکل کی تعریف: مشکل اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس میں خفا خفی کی بہ نسبت زیادہ ہو، یعنی سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو جائے۔

مشکل کا حکم مشکل کی مراد حاصل کرنے کے لیے پہلے طلب کی جائے گی۔ پھر تامل کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اپنے جیسی دوسری چیزوں سے الگ ہو جائے۔

حکم کی وضاحت: لہٰذا سب سے پہلے اس کلام کے تمام محتملات کو معلوم کیا جائے گا، پھر ان میں غور کیا جائے گا کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ خفی میں صرف طلب ضروری تھی جب کہ مشکل میں طلب کے بعد تامل بھی ضروری ہے تا کہ وہ اپنے ہم شکلوں سے جدا ہو جائے۔

مشکل کی مثال: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی "وَاللهِ لَا يَأْتَدِمُ" (اللہ کی قسم میں سالن نہیں کھاؤں گا) اب یہ کلام سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے اور گوشت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے۔

ملاحظہ: اب یہاں سب سے پہلے ایتدام کے معنی معلوم کیے جائیں گے اور پھر اس بارے میں غور کیا جائے گا کہ وہ معنی انڈا اور پنیر میں موجود ہیں یا نہیں؟ سرکہ اور کھجور کے شیرے میں یہ کلام اس لیے ظاہر ہے کہ ایتدام موادَمت سے ماخوذ ہے اور موادَمت کے معنی موافقت کے ہیں۔ اب ادام (سالن) اور روٹی کی موافقت اس وقت ہو گی جب روٹی سالن کے ساتھ ملا کر کھائی جائے، پس جس چیز کو بغیر روٹی کے مستقل طور پر کھایا جاتا ہو اس کو ادام نہیں کہیں گے۔

اب ادام کا معنی سرکہ اور شیرہ کھجور میں پورے طور پر پائے جاتے ہیں لہٰذا ادام سرکہ اور شیرہ کھجور میں ظاہر ہو گا البتہ گوشت، انڈا اور پنیر میں مشکل ہو گا اس لیے کہ ادام کے مذکورہ معنی ان میں نہیں پائے جاتے بلکہ ان اشیاء کو مستقلاً بھی کھایا

جاتا ہے۔یہی وجہ ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حلف کے بعد کوئی شخص گوشت، انڈا، پنیر کھائے تو وہ حانث نہ ہو گا، جب کہ صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص حانث ہو جائے گا اس لیے یہ چیزیں روٹی کے ساتھ بھی کھائی جاتی ہیں لہٰذا ان چیزوں کی روٹی کے ساتھ موافقت ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ موافقت کامل درجہ میں نہیں ہے بلکہ کمزور موافقت ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہو گا۔

دوسری بات: مجمل کی تعریف اور مثال

مجمل کی تعریف: مجمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر متکلم کے بیان کے بغیر واقف ہونا ممکن نہ ہو۔

مجمل کی مثال: قرآن کریم کی آیت وَحَرَّمَ الرِّبَا ہے، اب اس میں ربا مجمل ہے اس لیے کہ ربا کے معنی مطلق زیادتی کے آتے ہیں اور ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ بیع میں بھی زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جب کہ وہ حلال ہے، تو ربا سے ایسی زیادتی مراد ہے جو عوض سے خالی ہو اور اس کی ہم جنس مکیلی یا موزونی چیز کے عوض فروخت کیا گیا ہو۔اب یہ معنی طلب اور تامل سے حاصل نہیں ہو سکتا اور اس زیادتی کے سلسلہ میں جس کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے لفظ ربا مجمل ہو گا۔

فائدہ: پس اس اجمال کو دور کرنے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کے لیے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزیں ذکر فرمائی ہیں "الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِوَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضلُ رِبٰوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہوا ہو۔پس اگر کسی جانب میں زیادتی ہو گی تو وہ ربا کہلائے گا اور شرعاً حرام ہو گا۔اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہ ہو سکا یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی لہٰذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤول ہو گا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہو گا اور مشکل میں چونکہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لیے علماء مجتہدین نے غور و فکر کر کے ربا کی علت کا استنباط کیا ہے۔

ربا کی علت میں ائمہ کے اقوال

- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے۔
- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے۔
- امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت سونا چاندی میں نقدیت اور غیر نقود میں ادّخار اور اقتیات (ذخیرہ اندوزی کرنا اور روزی بنانا) ہے۔

تیسری بات: متشابہ کی تعریف، اقسام اور مثالیں

متشابہ کی تعریف: متشابہ وہ کلام ہے جو خفا میں مجمل سے زیادہ ہو۔ جس کی مراد معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو اور نہ ہی امید ہو۔

متشابہ کی اقسام متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جس کے نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ معنی مرادی معلوم ہوں۔ جیسے حروف مقطعات

(۲) جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن معنی مرادی معلوم نہ ہوں، جیسے "يَدُ اللهِ، وَجْهُ اللهِ، اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" وغیرہ، ان کے معنی تو معلوم ہیں لیکن مراد اللہ ہی جانتا ہے۔

چوتھی بات: مجمل اور متشابہ کا حکم

اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یہاں تک کہ دنیا میں بیان آجائے جیسے مجمل کا بیان یا آخرت میں بیان آجائے جیسے **متشابہ** یعنی اللہ کی جو بھی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور بیان کا انتظار کیا جائے۔

الدرس الخامس وَالثَّلَاثُوْنَ

فَصْلٌ فِيْمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ. وَمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ، أَحَدُهَا دلَالَةُ الْعُرْفِ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ ثُبُوْتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى الْمُتَعَارِفُ دَلِيْلًا عَلٰى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا، فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، مِثَالُهُ: لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِيْ رَأْسًا، فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ، فَلَا يَحْنِثُ بِرَأْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارِفِ، فَلَا يَحْنِثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ. وَبِهٰذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ، بَلْ جَازَ أَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ، وَمِثَالُهُ: تَقْيِيْدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا أَوْ مَشْيًا إِلٰى بَيْتِ اللهِ تَعَالٰى أَو أَنْ يَضْرِبَ بِثَوْبِهِ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ: يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ؛ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ.

ترجمہ: یہ فصل ان قرائن کے بیان میں ہے جن کی وجہ سے الفاظ کے معانی حقیقیہ کو چھوڑ دیا جاتا ہے وہ قرائن جن کی وجہ سے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں ان پانچ میں سے پہلی قسم عرف کی دلالت ہے، اور دلالت عرف کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو اس لئے چھوڑا جاتا ہے کہ ان الفاظ سے احکام کا ثبوت اس لئے ہوتا ہے کہ لفظ متکلم کے معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے، جب لفظ کا معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہے تو لفظ کا وہ مشہور معنی دلیل ہوگا اس بات پر کہ وہی مشہور معنی متکلم کی مراد ہے ظاہر کے اعتبار سے، اسی مشہور معنی پر (شرعی) حکم مرتب ہوگا، دلالت عرفیہ کی وجہ سے ترک حقیقت کی یہ مثال ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو اس کی یہ قسم واقع ہوگی ان سروں (کے نہ خریدنے) پر جن کے خریدنے کو لوگوں نے مشہور سمجھا ہوا ہو، پس قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا چڑیا اور کبوتر کے سر (خریدنے) کے ساتھ، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو یہ قسم متعارف (مشہور) انڈے کے نہ کھانے پر واقع ہوگی پس قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا چڑیا اور کبوتر کے انڈے (کھانے) کے ساتھ اور ہمارے اس بیان کے ساتھ ظاہر ہوگئی یہ بات کہ حقیقت کا ترک کرنا ثابت نہیں کرتا مجاز کی طرف لوٹنے کو بلکہ جائز ہے یہ بات کہ حقیقت چھوڑنے کے ساتھ حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے، حقیقتِ قاصرہ کی مثال عام کو مقید کرنا ہے بعض افراد کے ساتھ اور اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے کو کعبہ کے حطیم کے ساتھ مارنے کی تو اس پر حج لازم ہوگا افعال معلومہ کے ساتھ عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

پینتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: حقیقی معنی متروک ہونے کے پانچ مقامات

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے وہ پانچ مقامات ذکر فرما رہے ہیں، جہاں حقیقی معنی چھوڑ کر غیر حقیقی معنی مراد لیے جاتے ہیں، وہ پانچ جگہیں یہ ہیں

(۱) دلالت عرف　(۲) نفس کلام کی دلالت　(۳) سیاق وسباق کی دلالت

(۴) متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت　(۵) محل کلام کی دلالت

اگر معنی حقیقی مراد نہ ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ معنی مجازی مراد لیے جائیں، بلکہ بعض جگہوں میں حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جاتی ہے۔

اب آج کے درس کی تین باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات : دلالت عرف کی وضاحت

دوسری بات: دلالت عرف کی دو مثالیں

تیسری بات : ایک قاعدہ کا ذکر

پہلی بات: دلالت عرف کی وضاحت

پہلا مقام دلالت عرف: دلالت عرف کا مطلب یہ ہے کہ عرف عام کے اعتبار سے لفظ کا کسی معنی میں مشہور ہو جانا، یعنی لفظ معنی حقیقی کے علاوہ اگر کسی دوسرے معنی میں لوگوں میں مشہور ہو جائے تو اس صورت میں لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ معنی متعارف مراد ہوں گے۔

دلالت عرف مراد لینے کی وجہ: احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں کیونکہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کی مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک معنی لوگوں میں مشہور ہو چکا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ متکلم کی اس لفظ سے یہی مراد ہے لہٰذا اسی کے مطابق حکم مرتب ہو گا۔

دوسری بات: دلالت عرف کی دو مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی شخص نے قسم اٹھاتے ہوئے "وَاللہ لَاأَشْتَرِی رَأْسًا" کہا (اللہ کی قسم میں سر نہیں خریدوں گا) اب اس سے مراد وہ سر ہوں گے جو عرف میں خریدے اور بیچے جاتے ہیں جیسے گائے، بکری، بھینس وغیرہ کا سر اور جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف نہیں ہے۔ تو یہ کلام ان کو شامل نہ ہو گا جیسے چڑیا اور کبوتر کا سر۔

چنانچہ حالف اگر گائے، بکری یا بھینس کا سر خریدے گا تو حانث ہو جائے گا اور اگر چڑیا یا کبوتر کا سر خریدے گا تو وہ حانث نہیں ہو گا کیونکہ ان کے سروں کا خریدنا لوگوں میں متعارف نہیں ہے رأس کا حقیقی معنی ہر قسم کا سر ہے لیکن یہاں دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی "وَاللہِ لَا آکُلُ بَیْضًا" (اللہ کی قسم میں انڈا نہیں کھاؤں گا) تو یہ کلام ان انڈوں کو شامل نہ ہو گا جن کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف نہ ہو۔ مثلاً کبوتر اور چڑیا وغیرہ کا انڈا، یہ کلام صرف ان انڈوں کو شامل ہو گا جن کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف ہو۔ جیسے مرغی اور بطخ وغیرہ کا انڈا۔ اس مثال میں بھی بیض کا حقیقی معنی ہر قسم کا انڈا ہے لیکن یہاں دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا۔

تیسری بات: ایک قاعدہ کا ذکر

مذکورہ دونوں مسئلوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقی معنی اگر متروک ہو جائے تو ضروری نہیں ہے کہ مجازی معنی مراد لیا جائے بلکہ بسا اوقات حقیقت قاصرہ مراد لی جاتی ہے۔ حقیقت قاصرہ سے مراد یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد مراد لیے جائیں۔

حقیقت قاصرہ کی چند مزید مثالیں

- اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ "لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَحُجَّ" تو اس پر وہی حج لازم ہوگا جو لوگوں میں متعارف ہے اس کے لغوی معنی قصد و ارادہ مراد نہ ہوں گے۔
- اسی طرح اگر کسی شخص نے بیت اللہ کی طرف چل کر جانے کی نذر مانی تو اس پر پیدل چل کر حج شرعی لازم ہوگا، عمرہ وغیرہ کے لیے پیدل چل کر جانا مراد نہ ہوگا کیونکہ لوگوں میں اس طرح کے کلام سے حج شرعی مراد لیا جاتا ہے۔
- اسی طرح اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ بیت اللہ پر کپڑا مارے گا تو اس سے بھی حج شرعی مراد ہوگا کپڑا مارنا مراد نہ ہوگا کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے کلام سے حج شرعی مراد لیا جاتا ہے۔

الدَرسُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ

وَالثَّانِي: قَدْ تَتْرُكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِيْ نَفْسِ الْكَلَامِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ، لَمْ يُعْتَقْ مُكَاتِبُوْهُ، وَلَا مَنْ أَعْتَقَ بَعْضَهُ، إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُوْلَهُمْ؛ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَالْمُكَاتَبُ لَيْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِيْهِ، وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْءُ الْمُكَاتَبَةِ، وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ، ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰى: وَرِثَتْهُ الْبِنْتُ، لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوْكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُطْلَقِ، وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ؛ فَإِنَّ الْمِلْكَ فِيْهِمَا كَامِلٌ، وَلِذَا حَلَّ وَطْءُ الْمُدَبَّرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ، وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهِ أَوْ ظِهَارِهَا جَازَ، وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ، وَهُوَ إِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ، فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهُ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ، وَفِي الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ.

ترجمہ: اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی معنی حقیقی کو چھوڑا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جو خود کلام میں ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میرا جو بھی مملوک ہو وہ آزاد ہے تو اس کے کہنے سے نہ مکاتب آزاد ہونگے اور نہ وہ غلام آزاد ہونگے جن کے بعض حصے کو آزاد کر دیا گیا ہو مگر یہ کہ جب کہنے والے نے ان مکاتب وغیرہ کو بھی مملوک میں داخل کرنے کی نیت کی ہو، اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہوتا ہے ہر اس مملوک کو جو من کل الوجوہ مملوک ہو اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں اس لئے کہنے والے مولیٰ کا اس مکاتب میں تصرف کرنا جائز نہیں اور اس کے لئے مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور اگر مکاتب نے اپنے مولی کی بیٹی سے شادی کی پھر مولیٰ مر گیا اور وہ بیٹی اس مکاتب کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں تو وہ مطلق مملوک کے تحت داخل نہیں ہوگا اور یہ مکاتب کا مطلق مملوک کے لفظ میں داخل نہ ہونا مدبر اور ام الولد کے خلاف ہے اس لئے کہ ان دونوں میں مولی کی ملک کامل ہے اور اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ باندی اور ام الولد سے مولیٰ کا وطی کرنا حلال ہے مدبر اور ام الولد میں نقصان تو رقیت میں ہے اس اعتبار سے کہ وہ رقیت مولی کی موت سے زائل ہو جائے گی یقینی طور پر۔ مکاتب اور مدبر میں اسی فرق کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے مکاتب یا ظہار کے کفارے کے بدلے میں آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہے اور دونوں کفاروں میں مدبر اور ام الولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کفارہ میں تحریر (آزاد کرنا) واجب ہے اور تحریر آزادی کو ثابت کرنا ہے رقیت کو زائل کر کے جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا ہوگا اور مدبر اور ام الولد میں جب رقیت ناقص ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

چھتیسواں درس

آج کے درس تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : نفس کلام کی دلالت اور مثال

دوسری بات: ایک احترازی مثال

تیسری بات : مکاتب، مدبر اور امّ ولد میں فرق

پہلی بات: نفس کلام کی دلالت اور مثال

لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے بھی معنی حقیقی متروک ہو جاتا ہے یعنی لفظ اپنے وضع کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کی وجہ سے بعض افراد کے ساتھ خاص ہو، پس لفظ اگر ایسے معنی کے

لیے موضوع ہو جس میں ضعف ہو تو اس سے وہ چیزیں نکل جائیں گی جن میں قوت اور زیادتی پائی جائے۔

مثال: اگر کسی شخص نے "كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ" کہا (یعنی میرا ہر مملوک آزاد ہے) اس کلام سے نہ تو اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کا بعض حصہ آزاد کیا جا چکا ہو۔ ہاں اگر ان کو بھی آزاد کرنے کی نیت کی گئی تو یہ بھی اس حکم کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے بغیر نیت کے مکاتب اور معتق البعض اس کلام میں داخل نہ ہوں گے۔

مکاتب اور معتق البعض مذکورہ کلام میں داخل نہ ہونے کی دلیل: "كُلُّ مَمْلُوْكٍ" میں لفظ مملوک مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مملوک کا فرد کامل یہ ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مملوک ہو اور مکاتب چونکہ رقبۃ تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً مملوک نہیں ہوتا اس لیے مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوگا بلکہ من وجہ مموک ہوگا اور من وجہ آزاد ہوگا مکاتب چونکہ من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اسی لیے مکاتب میں بیع ہبہ وغیرہ کے ذریعہ مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس مکاتبہ سے اس کا وطی کرنا حلال ہے۔

دوسری بات: **ایک احترازی مثال**

مثال: مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی مکاتب کی وارث ہوگئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو نکاح فاسد ہو جاتا کیونکہ احد الزوجین (یعنی میاں بیوی میں سے کوئی ایک) جب دوسرے کا مالک ہو جاتا ہے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: یہ ہوتا ہے مدبر اور ام ولد میں جب مولیٰ کی ملک کامل ہے تو ان کو کفارہ میں ادا کرنا کیوں جائز نہیں؟

جواب: مدبر اور ام ولدہ میں اگرچہ مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقیت ناقص ہوتی ہے اور کفارہ میں ایسے غلام آزاد کیے جاتے ہیں جن میں رقیت کامل ہو ناقص نہ ہو، ان میں رقیت اس لیے ناقص ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتے ہیں۔

تیسری بات: **مکاتب، مدبر اور امّ ولد میں فرق**

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مکاتب اور مدبر اور ام ولد میں فرق بیان کر رہے ہیں۔ پس مکاتب میں چونکہ رقیت کامل ہوتی ہے اور ملک ناقص ہوتی ہے اس لیے کفارہ میں مکاتب کا ادا کرنا درست ہوگا کیونکہ تحریر کہتے ہیں رقیت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنا پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہوتی ہے تو اس کا آزاد کرنا من کل وجہ ہوگا۔

جب کہ مدبر اور ام ولدہ میں رقیت ناقص ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لہٰذا ان کو آزاد کرنا من کل وجہ تحریر نہ ہوگا اس لیے کفارہ میں ان کا آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

الدَرْسُ السَابِعُ وَالثَّلَاثُوْنَ

وَالثَّالِثُ قَدْ تَتْرُكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ، قَالَ فِي «السِّيَرِ الْكَبِيْرِ»: إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِي: اِنْزِلْ، فَنَزَلَ كَانَ آمِنًا، وَلَوْ قَالَ: اِنْزِلْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا، وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ: الْأَمَانَ الْأَمَانَ، فَقَالَ الْمُسْلِمُ: الْأَمَانَ الْأَمَانَ كَانَ آمِنًا، وَلَوْ قَالَ: الْأَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا أَوْ لَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرٰى، فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا، وَلَوْ قَالَ: اِشْتَرْ لِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ، فَاشْتَرٰى الْعَمْيَاءَ أَوِ الشَّلَّاءَ لَا يَجُوْزُ، وَلَوْ قَالَ: اِشْتَرْ لِيْ جَارِيَةً حَتَّى أَطَأَهَا، فَاشْتَرٰى أُخْتَهُ مِنَ الرَّضَاعِ لَا يَكُوْنُ عَنِ الْمُؤَكِّلِ. وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ ﷺ: «**إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِيْ طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ، ثُمَّ انْقُلُوْهُ؛ فَإِنَّ فِيْ إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الْأُخْرَى دَوَاءً**»، وَإِنَّهُ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ، دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلٰى أَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنَّا، لَا لِأَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ، فَلَا يَكُوْنُ لِلْإِيْجَابِ. وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ**﴾ عَقِيْبَ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿**وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ**﴾ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا، فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ.

ترجمہ: اور تیسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے، امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اتر آوہ اتر آیا تو اس کو امن حاصل ہو گا، اور اگر مسلمان نے کہا اتر آ اگر تو مرد ہے اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہو گا، اور اگر حربی کافر نے کہا مجھے امان دو مجھے امان دو اور مسلمان نے کہا میں نے امان دی میں نے امان دی تو وہ امان والا ہو گا اور اگر مسلمان نے کہا تو امان مانگتا ہے عنقریب تو جان لے گا اس انجام کو جس کو تو پائے گا کل اور جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے اور کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہو گا، اور اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ وہ میری خدمت کرے اور دوسرے نے اندھی یا اپاہج باندی خریدی تو یہ خریدنا جائز نہیں ہو گا اور اگر دوسرے کو کہا تو میرے لئے باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کر سکوں اور دوسرے نے اس کی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہ خریدنا مؤکل کی طرف سے نہیں ہو گا۔ اور سیاق کلام کی وجہ سے ترک حقیقت کی بنا پر ہم نے کہا کہ حضور ﷺ کے اس فرمان میں (ترجمہ) جب مکھی

گر جائے تم میں سے کسی ایک کے کھانے میں تو تم اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، اور وہ بیماری والے پر کو پہلے ڈالتی ہے شفا والے پر سے، کہ دلالت کی ہے سیاق کلام نے اس بات پر کہ ڈبونے کا حکم ہم سے بیماری کی تکلیف دور کرنے کے لئے ہے عبادت والے حکم کے لئے نہیں، شریعت کے حق کے طور پر، پس ڈبونے کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہو گا، اور (ہم نے کہا) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "صدقات فقراء کے لئے ہیں" میں جو کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "اور منافقین میں بعض وہ ہیں جو آپ پر عیب لگاتے ہیں صدقات میں" کے پیچھے ہے کہ یہ فرمان دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ صدقات کے اصناف (فقراء ومساکین وغیرہ) کا ذکر صدقات سے منافقین کی امید ختم کرنے کے لئے ہے صدقات کے مصارف بیان فرما کر، پس صدقہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکلنا موقوف نہیں ہو گا ان تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

سینتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : دلالت سیاق الکلام

دوسری بات: دلالت سیاق الکلام پر متفرع مسائل

پہلی بات: دلالت سیاق الکلام

سیاق کلام کی دلالت سے مراد یہ ہے کہ کلام کے آگے پیچھے ایسا لفظی قرینہ پایا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں لفظ کا حقیقی معنی متروک ہے۔

دوسری بات: دلالت سیاق الکلام پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی مسلمان قلعہ میں محصور کسی حربی سے کہے "اِنْزِلْ" یعنی اترو، تو یہ جملہ حربی کے لیے امان کے طور پر ہو گا یہی اس کے حقیقی معنی ہیں اور اگر اِنْزِلْ کے ساتھ آگے اِنْ کُنْتَ رَجُلًا کا جملہ لائے تو حربی کو امان حاصل نہ ہو گا کیونکہ اِنْ کُنْتَ رَجُلًا زجر و توبیخ کے معنی پر محمول ہو گا اور حربی کے لیے امان ثابت نہیں ہو گا لہٰذا سیاق کلام کی وجہ سے اِنْزِلْ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: اگر حربی نے کہا "اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ" یعنی امن دو امن دو، مسلمان نے اس کے جواب میں کہا اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ، تو حربی کو امن حاصل ہو گا اور اگر مسلمان نے اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ کے ساتھ "سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى" کہا یعنی کل تجھے معلوم ہو جائے گا جو کچھ تم پر گذرے گا اور جلدی نہ کرو، یہاں تک کہ تم دیکھ لو گے کہ تیرے ساتھ کیا معاملہ

ہونے والا ہے۔ تو اس صورت میں سیاق کلام کی وجہ سے **الْاَمَانُ الْاَمَانُ** کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور امان حاصل نہ ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بالشراء بنایا اور کہا "**اِشْتَرْ لِیْ جَارِیَةً لِتَخْدَمَنِیْ**" یعنی میرے لیے ایک باندی خرید و تاکہ وہ میری خدمت کرے، اب اگر وکیل اندھی یا اپاہج باندی خریدے گا تو مؤکل پر اس خریداری کو قبول کرنا لازم نہ ہو گا اور وکیل کے لیے اس طرح کی باندی خریدنے کا اختیار نہ ہو گا اس لیے کہ "**اِشْتَرِلِیْ جَارِیَةً**" کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ کوئی سی بھی باندی خریدے لیکن سیاق کلام **لِتَخْدَمَنِیْ** سے یہ حقیقی معنی متروک ہوں گے کیونکہ اندھی اور اپاہج باندی خدمت کے قابل نہیں ہوتی۔

چوتھا مسئلہ: اگر کوئی شخص دوسرے کو وکیل بنا کر کہے "**اِشْتَرْ لِیْ جَارِیَةً لِاَطَئَهَا**" میرے لیے باندی خرید و تاکہ میں اس سے وطی کروں، اب وکیل مؤکل کی رضاعی بہن خرید کر لائے تو خرید نا مؤکل کی طرف سے نہ ہو گا یہاں پر **لِاَطَئَهَا** سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوں گے۔ اس کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ کوئی بھی باندی بھی خرید کر لے آئے لیکن یہ معنی **لِاَطَئَهَا** والے جملہ سے متروک ہیں۔

پانچواں مسئلہ: آپ ﷺ کا فرمان "**إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِيْ طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ**" (جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو اس کو اس میں ڈبو دو اور پھر اس کو نکال کر پھینک دو)، اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہے کہ مکھی کھانے میں گر جائے تو ڈبونا لازم اور واجب ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے لیکن سیاق کلام "**فَإِنَّ فِيْ إِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَاءٌوَفِي الْأُخْرٰى دَوَاءٌوَإِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَعَلَى الدَّوَاءِ**" یعنی اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے۔ پس یہاں سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہیں اس لیے آپ ﷺ نے یہ حکم ہمیں تکلیف دور کرنے کے لیے دیا ہے نہ کہ حکم شرعی کے طور پر جس کا کرنا ہم پر ہر حال میں لازم ہو۔

چھٹا مسئلہ: اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا فرمان ہے **إِنَّمَاالصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِوَالْمَسَاكِيْنِ** یعنی صدقات فقراء و مساکین کے لیے ہیں، اس آیت میں اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ نے آٹھ مصارف زکوۃ ذکر فرمائے ہیں اس آیت کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ ان آٹھ مصارف میں سے ہر مصرف کو زکوۃ دینا لازم ہے لیکن سباق کلام یعنی کلام کا پہلا حصہ اس کے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دال ہے وہ اس طرح کہ **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ** والی آیت سے پہلی آیت **وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوامِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَاهُمْ يَسْخَطُوْنَ** یعنی منافقین آپ ﷺ پر صدقات کی تقسیم کے حوالہ سے الزام تراشی کرتے ہے کہ آپ ﷺ صحیح طرح صدقات کی تقسیم نہیں کرتے وہ یہ بات اس لیے کہتے تھے تاکہ صدقات ان کو بھی ملیں اس پر اگلی آیت میں بتایا گیا کہ صدقات کے مصارف یہ آٹھ ہیں یہ سیاق کلام کی وجہ سے **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ** والی آیت کے حقیقی معنی متروک ہوں گے کیونکہ آیت ان منافقین کی طمع کو ختم کرنے کے لیے لائی گئی ہے نہ کہ یہ بتانے کے لیے کہ ان مصارف میں سے ہر ایک کو زکوۃ دینا لازم ہے۔

الدرسُ الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُونَ

وَالرَّابِعُ: قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ، مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، وَذَلِكَ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى حَكِيْمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيْحٌ، وَالْحَكِيْمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ، فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةِ الْآمِرِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا وَكَّلَ بِشَرَاءِ اللَّحْمِ، فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ، فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ، وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ، فَهُوَ عَلَى النِّيِّءِ، وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: تَعَال تَغَدَّ مَعِيَ، فَقَالَ: وَاللهِ لَا أَتَغَدّٰى، يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ، حَتَّى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِيْ ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ، وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ: إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ كَذَا، كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ، حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ: اور ترک حقیقت کا چوتھا قرینہ یہ ہے کہ کبھی معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ''پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے'' اور متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی مثال اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں نہیں کرتا پس امر پر لفظ کی دلالت کو چھوڑ دیا جائے گا آمر کی حکمت کی وجہ سے اور متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر وکیل بنانے والا مسافر ہو جو راستے پر اترا ہو تو یہ وکالت واقع ہوگی پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کو خریدنے پر اور اگر وکیل بنانے والا گھر والا ہو تو یہ وکالت واقع ہوگی کچے گوشت کے خریدنے پر۔ اور متکلم کی جانب سے پائے جانے والے قرینے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی قسم میں سے یمین فور ہے، یمین فور کی مثال یہ کہ جب کسی نے دوسرے سے کہا آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ اور دوسرے نے کہا اللہ کی قسم میں نہیں کھاؤں گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس کھانے کی طرف جس کی اس کو دعوت دی گئی ہے اس لئے اگر قسم کھانے والے نے کھانا کھایا اس کے بعد دعوت دینے والے کے ساتھ اس کے گھر میں یا کسی دوسرے کے

ساتھ تو وہ حانث نہیں ہو گا، اور اسی طرح عورت کھڑی ہوئی باہر نکلنے کا ارادہ کرتے ہوئے اور اس کے خاوند نے کہا اگر تو نکلی تو تو ایسی ہے (یعنی طالقہ ہے) تو اس (طلاق کے) حکم کو بند رکھا جائے گا عورت کی اسی حالت پر، اس لئے اگر وہ عورت اس کے بعد نکلی تو وہ خاوند حانث نہیں ہو گا (یعنی اس کی بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی)۔

اڑتیسواں درس

آج کے درس میں متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت اور مثالیں ذکر کیے جائیں گے:

متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت:

ایسی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کر دیا جاتا ہے جو دلالت متکلم کی طرف سے ہو۔

متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی مثالیں

پہلی مثال: اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا فرمان ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ پس تم میں سے جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے، بظاہر اس آیت کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ایمان لانے اور کفر کرنے میں اختیار ہے، البتہ اس کے حقیقی معنی متروک ہیں ایسی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف سے پائی جا رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کی ذات حکیم ہے اور حکیم ذات کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا اور حکیم ذات کفر کا حکم نہیں دیتی ہے کیونکہ کفر ایک قبیح چیز ہے جس کا حکم حکیم ذات کی طرف سے محال ہے۔ اس دلالت کی وجہ سے اس کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام زجر اور توبیخ پر محمول ہو گا۔

دوسری مثال: احکام شرع سے مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو گوشت خریدنے کے لیے وکیل بنائے۔ اب اگر مؤکل مسافر ہے تو یہ توکیل بھنے ہوئے یا پکے ہوئے گوشت پر محمول ہو گی اور اگر مؤکل اپنے گھر پر مقیم ہے تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہو گی۔ پس ان دونوں صورتوں میں اس کلام کا حقیقی معنی متروک ہو گا پہلی صورت میں مسافر کی حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جو فوری طور پر اس کی غذا بن سکے اور یہ بات پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت میں پائی جاتی ہے لہٰذا مؤکل کے مسافر ہونے کی حالت میں لحم کے مطلق معنی (کوئی سا بھی گوشت خواہ پکا ہو یا کچا) متروک ہوں گے اور یہ کلام پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کے معنی پر محمول ہو گا اور دوسری صورت میں مقیم کی حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مقیم کے پاس پکانے کا سامان موجود ہے لہٰذا اس کو ایسا گوشت چاہیے جس کو وہ پکا کر کھا سکے اور یہ بات کچے گوشت میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مطلق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام کچے گوشت پر محمول ہو گا۔

تیسری مثال: یمین فور ہے۔

یمین فور کی وضاحت: متکلم کی جانب سے پائے جانے والی دلالت میں سے یمین فور بھی ہے اور یمین فور وہ قسم ہے جو غصہ کی حالت میں کھائی جائے۔ اس کو یمین فور اس لیے کہتے ہیں کہ فور مصدر ہے جو کہ **فَارَةُ الْقِدرِ** سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی جوش مارنے لگے پھر جوش کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ نہ ہو۔ پس یمین فور میں بھی متکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے اور اس میں ٹھہراؤ نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا ہے۔

یمین فور کی پہلی مثال: ایک شخص جو دوپہر کا کھانا کھا رہا ہے اس نے دوسرے شخص کو آواز دی اور کہا "**تَعَال تَغَدَّ مَعِيَ**" آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ اس نے جواب میں کہا "**وَاللهِ لَا اَتَغَدّٰی**" اللہ کی قسم میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا یہ قسم اسی کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے۔

ملاحظہ: اب مذکورہ قسم **وَاللهِ لَا اَتَغَدّٰی** کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ دوپہر کا کھانا کسی جگہ بھی نہیں کھائے گا لیکن دلالت حال متکلم کی وجہ سے یہ معنٰی متروک ہے۔ دلالت حال متکلم یہ ہے کہ اس نے یہ قسم غصہ کی حالت میں اٹھائی ہے لہٰذا یہ قسم صرف **مَدْعُوٌّ اِلَيْهَا** یعنی (جس کھانا کی طرف بلایا گیا ہے) اس پر محمول ہوگی نہ کہ ہر دوپہر کے کھانے پر، چنانچہ اس دن اس مجلس کے علاوہ دوسری مجلس میں کھانے کی طرف بلانے والے کے ساتھ کھائے یا کسی اور کے ساتھ کھائے تو وہ حانث نہ ہوگا صرف **مَدْعُوٌّ اِلَيْهَا** کھانا کھانے پر وہ حانث ہوگا جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے۔

یمین فور کی دوسری مثال: یمین فور کی دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو غصہ کی حالت میں "**اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ**" کہے یعنی اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے، اب اس کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ جب بھی وہ گھر سے نکلے گی تو اسے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن یہ معنی دلالت حال متکلم کی وجہ سے متروک ہیں وہ اس طرح سے کہ متکلم نے یہ بات غصہ کی حالت میں کہی تھی لہٰذا اگر عورت فوراً نکلی تو طلاق واقع ہوگی اور اگر کچھ دیر ٹھہر کر نکلی جب شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو چکا تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ

وَالْخَامِسُ: وَقَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ، بِأَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ، وَمِثَالُهُ: انْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالصَّدَقَةِ، وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ: هٰذَا ابْنِيْ، وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سَنًّا مِنَ الْمَوْلٰى: هٰذَا ابْنِيْ، كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ﷺ، خَلَافًا لَهُمَا؛ بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ، وَفِيْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا.

ترجمہ: اور پانچواں قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اس طرح کہ محل لفظ کے معنی کو قبول نہ کرتا ہو اس کی مثال آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہو جانا ہے لفظ بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ کے ساتھ اور کہنے والے کا اپنے اس غلام سے کہنا جس کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے اور اسی طرح کسی مولی نے اپنے اس غلام سے کہا جو عمر میں مولی سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ کہنا اس کو آزاد کرنے سے مجاز ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بر خلاف صاحبین رحمہما اللہ کے اس اختلاف کی بنا پر، جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک۔

انتالیسواں درس

آج کے درس میں دلالت محل کلام اور مثالیں ذکر کیے جائیں گے:

دلالت محل کلام: کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہو جاتے ہیں یعنی محل اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔

دلالت محل کلام کی چند مثالیں

پہلی مثال: اگر آزاد عورت کسی مرد سے "بِعْتُ نِفَسِيْ لَكَ" کہے یا "وَهِبْتُ نَفْسِيْ لَكَ" کہے یا "مَلَّكْتُ نَفْسِيْ لَكَ" کہے یا "تَصَدَّقْتُ نَفْسِيْ لَكَ" کہے تو یہ الفاظ نکاح پر محمول ہوں گے دلالت محل کلام اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اس لیے کہ آزاد عورت اپنے نفس کو نہ بیچ سکتی ہے نہ ھبہ کر سکتی ہے لہٰذا یہ الفاظ نکاح پر محمول ہوں

گے اگر مخاطب قبول کرلے تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اس غلام سے جس کا نسب دوسرے سے مشہور ہے، یوں کہے "هٰذَا اِبْنِیْ" یہ میرا بیٹا ہے تو یہ کلام حریت پر محمول ہو گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس کے حقیقی معنی متروک ہونے پر یہاں دلالت محل کلام دلالت کر رہا ہے کیونکہ معروف النسب شخص کسی دوسرے کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا دلالت محل کلام کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوں گے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

تیسری مثال: اگر کسی شخص نے اپنے اس غلام سے جو اس سے عمر میں بڑا ہے یوں کہا "هٰذَا اِبْنِیْ" تو اس صورت میں بھی حقیقی معنی متروک ہوں گے، محل کلام کی دلالت کی وجہ سے وہ اس طرح کہ آقا سے عمر میں بڑا شخص اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا لہٰذا مذکورہ دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز پر محمول ہو گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں لہٰذا مذکورہ دونوں صورتوں میں حقیقت کا حکم درست نہیں ہے اس لیے مجاز اس کا خلیفہ نہ ہو گا، امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز تکلم اور تلفظ کے حق میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا مذکورہ صورتوں میں مجاز حقیقت کا خلیفہ بنے گا۔

الدَّرْسُ الْأَرْبَعُوْنَ

فَصْلٌ فِيْ مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ، نَعْنِيْ بِهَا: عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَاؤَهُ، فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ: فَهُوَ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا، وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ: فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ، وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَلَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ اَلْآيَةُ، فَإِنَّهُ سِيْقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيْمَةِ، فَصَارَ نَصًّا فِيْ ذٰلِكَ، وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ، فَكَانَ إِشَارَةً إِلٰى أَنَّ اسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ؛ إِذْ لَوْ كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ، وَيُخَرَّجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ الْاِسْتِيْلَاءِ، وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ، وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْإِعْتَاقِ، وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ، وَثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِي، وَعِجْزِ الْمَالِكِ عَنِ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَتَفْرِيْعَاتِهِ.

ترجمہ: یہ فصل متعلقات نصوص میں ہے متعلقات نصوص سے ہماری مراد عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ہے، اور جو عبارۃ النص ہے سو عبارۃ النص وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام کے ساتھ اس حکم کا قصداً ارادہ کیا گیا ہو، اور جو اشارۃ النص ہے سو اشارۃ النص وہ حکم ہے جو ثابت ہوا ہو نص کے لفظ سے بغیر زیادتی کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام کو اس کے لئے چلایا گیا ہو، ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "غنیمت کا مال ان فقیر لوگوں کے لئے جو اللہ کے راستے میں ہجرت کرنے والے ہیں جنہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا ہے" کی آیت میں ہے پس اس فرمان کو چلایا گیا ہے مال غنیمت کے حقدار کو بیان کرنے کے لئے، یہ فرمان غنیمت کے حقدار کو بیان کرنے میں نص بن گیا اور حال یہ ہے کہ ان لوگوں کا فقیر ہونا ثابت ہوا ہے اس نص کے لفظ کے ساتھ پس یہ فرمان اشارہ ہو گیا اس بات کی طرف کہ کافر کا کسی مسلمان کے مال پر غلبہ حاصل کرنا سبب ہے اس کافر کی ملک کے ثابت ہو جانے کا اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان ہجرت کرنے والے مسلمانوں کا فقر ثابت نہ ہوتا، اور اسی ثابت ہونے والے حکم سے مسئلہ استیلاء کا حکم نکالا جائے گا اور ان کافروں سے اس مال کو خریدنے سے تاجر کی ملک ثابت ہونے کا حکم نکالا جائے گا اور اس تاجر کے تصرفات یعنی بیع ہبہ اور اعتاق کا حکم بھی نکالا جائے گا اور ان مسلمانوں کے مال کو غنیمت بنانے کے ثابت ہونے کا حکم نکالا جائے گا اور مجاہد کی ملک کے ثابت ہونے کا حکم نکالا جائے گا اور مالک قدیم کا اس مجاہد کے قبضے سے چھڑانے سے عاجز ہونے کا حکم نکالا جائے گا اور اس کے دوسرے مسائل بھی نکالے جائیں گے۔

چالیسواں درس

چوتھی بحث نصوص کے متعلقات کا بیان

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: مصنف رحمہ اللہ یہاں سے قرآن کی تقسیمات اربعہ میں سے چوتھی تقسیم بیان فرما رہے ہیں۔ چوتھی تقسیم معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس کی چار اقسام ہیں:

(۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص

استدلالات اربعہ کی دلیل حصر: دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے، اگر لفظ سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں: اس لفظ کو معنی کے لیے قصداً لایا گیا ہو گا یا نہیں، اگر قصداً لایا گیا ہے تو استدلال بعبارۃ

النص اور اگر قصداً نہیں لایا گیا ہو تو وہ استدلال باشارۃ النص ہے اور اگر دلیل پیش کرنے والا معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں؛ یا تو وہ معنی بغیر غور و فکر و اجتہاد کے اس لفظ سے سمجھ آرہا ہو گا یا نہیں، اگر آرہا ہے تو استدلال بدلالۃ النص اور اگر نہیں آرہا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں، اس معنی پر لفظ کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہو گی یا نہیں، اگر موقوف ہو گی تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر نہیں ہو گی تو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات : عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفات

دوسری بات: عبارت النص اور اشارت النص کی مثال

تیسری بات: مثال پر متفرع چند مسائل

پہلی بات: عبارت النص اور اشارۃ النص کی تعریفات

عبارت النص کی تعریف: جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس سے ثابت ہونے والے حکم کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو۔

اشارت النص کی تعریف: جو نص کے لفظ سے ثابت ہو بغیر کسی زیادتی کے اور اس سے ثابت ہونے والا حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام کو اس حکم کے لیے چلایا گیا ہو۔

دوسری بات: عبارت النص اور اشارۃ النص کی مثال

مثال: **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ** (مال غنیمت ان فقراء مہاجرین کے لیے ہے جن کو ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے) اس آیت کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ فقراء مہاجرین مال غنیمت کے مستحق ہیں اور ان کے لیے مال غنیمت میں سے حصہ واجب ہے، تو فقراء مہاجرین کے لیے استحقاق غنیمت عبارۃ النص سے ثابت ہے۔

اور ان مہاجرین کا فقر اشارۃ النص سے ثابت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء کہا ہے اور فقر ملکیت کے زائل ہو جانے کا نام ہے صحابہ رضی اللہ عنہم جب مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ آئے تو اپنے اموال مکہ ہی میں چھوڑ آئے تھے اور کفار ان اموال پر قابض ہو کر ان کے مالک بن گئے تھے تو اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء اسی لیے فرمایا کہ ان کا مال ان کی ملکیت سے نکل چکا تھا اگر وہ مال ان کی ملکیت میں باقی ہوتا تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے فقراء کا لفظ استعمال نہ فرماتے۔

تیسری بات: اشارۃ النص والی مثال پر متفرع چند مسائل

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ مثال میں اشارۃ النص سے جو بات ثابت ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ کافر مسلمان کے مال پر غلبہ حاصل کر کے قبضہ کرے تو وہ اس مال کا مالک بن جائے گا۔ اس اصول پر چند مسائل مستنبط ہو رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ : کافر اگر مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کر لے اور اسے دار الحرب منتقل کر لے تو احناف کے نزدیک وہ اس مال کا مالک بن جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کوئی تاجر اس مال کو کافر سے خریدے تو یہ تاجر اس مال کا مالک بن جائے گا اور اس مال میں اس کے لیے تصرف جائز ہو گا کیونکہ اصل مالک کی ملکیت ختم ہو چکی ہے۔

تیسرا مسئلہ : اگر مسلمانوں نے درالحرب پر حملہ کر کے کفار سے اپنا مال واپس لے لیا تو اب یہ مال مسلمانوں کے لیے مال غنیمت ہو گا اور دوسرے اموال کی طرح اس مال کو بھی مجاہدین میں تقسیم کیا جائے گا، کفار کے غلبہ پانے سے پہلے جو مسلمان ان اموال کے مالک تھے ان کو مجاہدین سے وہ مال لینے کی اجازت نہیں ہو گی۔

الدَرْسُ الحَادِيْ وَالأَرْبَعُوْنَ

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ إِلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾، فَالْإِمْسَاكُ فِيْ أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ؛ لِأَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حَلَّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ، وَالْإِمْسَاكُ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أُمِرَ الْعَبْدُ بِإِتْمَامِهِ، فَكَانَ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ، وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْإِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِيْ بَقَاءَ الصَّوْمِ، وَيتَفَرَّعُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهُ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ، وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّي الْإِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا، فَعُلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ التَّبْيِيْتِ؛ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُوْرِ بِهِ إِنَّمَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾.

ترجمہ: اور اسی طرح ہے اللہ تعالی کا فرمان أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ سے لیکر اللہ تعالی کے فرمان ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے روزے کی رات میں جماع کرنا) سے لیکر (پھر تم روزے کو پورا کرو رات تک) تک اس لئے کہ کھانے پینے و جماع سے رکنا صبح کے پہلے جز میں متحقق ہو گا جنابت کے ساتھ اس لئے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کے ساتھ لازم ہے یہ بات کہ دن کا پہلا جز ہو جنابت پائے جانے کے ساتھ اور

اسی دن کے پہلے جز میں کھانے پینے وجماع سے رکنا روزہ ہے، بندے کو جس کے پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے پس اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ ہو گیا اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور جنابت کے منافی روزہ نہ ہونے سے لازم آگئی یہ بات بھی کہ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا روزہ باقی رہنے کے منافی نہیں ہے اور اسی سے (مضمضہ واستنشاق کے بقاء صوم کے منافی نہ ہونے سے) نکالا جائے گا اس حکم کو کہ جس نے کوئی چیز چکھی اپنے منہ (زبان) سے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ اگر پانی نمکین ہو تو وہ نمک کا ذائقہ پائے گا منہ میں پانی ڈالنے کے وقت تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے فرمان (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) سے معلوم ہو گیا (روزہ کی حالت میں) احتلام پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے پہلے جز میں مذکورہ تین چیزوں سے بچنے کے واسطے سے لازم آتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ روزے کا رکن پورا ہو جاتا ہے ان تین چیزوں سے بچنے کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ کے اسی فرمان سے حکم نکالا جائے گا رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلے کا اس لئے کہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر لازم ہوتا ہے امر کے متوجہ ہونے کے وقت اور روزے کا امر متوجہ ہوتا ہے جز اول کے بعد اللہ تعالیٰ کے فرمان ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ کی وجہ سے۔

اکتالیسواں درس

آج کے درس دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عبارت النص اور اشارۃ النص کی دوسری مثال

دوسری بات: مثال پر متفرع مسائل

پہلی بات: عبارت النص اور اشارۃ النص کی دوسری مثال

مثال: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

ترجمہ: تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں تمہاری عورتوں کے ساتھ جماع حلال کیا گیا ہے وہ تمہارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو اللہ تعالیٰ کو علم تھا تم نفوس میں خیانت کرتے تھے پس اللہ تعالیٰ تم پر متوجہ ہوا اور تم سے درگذر کیا پس اب تم ان سے جماع کرو اور وہ طلب کرو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہو جائے پھر رات تک روزہ پورا کرو۔

طرز استدلال: اس آیت کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ رمضان کی راتوں میں کھانا پینا اور جماع کرنا حلال ہے۔ پس روزہ دار کے لیے ان مذکورہ (کھانا پینا اور جماع) امور کے ارتکاب کا جواز عبارت النص سے ثابت ہے اور اس آیت سے بطور اشارت النص یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے یعنی اگر کسی نے حالت جنابت میں روزہ شروع کیا تو روزہ درست ہو گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رات کے آخری حصہ تک کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے، اب اگر کسی شخص نے رات کے آخری حصے میں جماع کیا اور صبح صادق سے پہلے اس کو غسل کا وقت نہیں ملا تو وہ لازمی طور پر صبح صادق کے بعد ہی غسل کرے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر روزہ کا پہلا حصہ جنابت کے ساتھ پایا جائے تو روزہ صحیح ہو گا۔

وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ الْمَضْمَضَةَ....الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے فرمارہے ہیں کہ جب آیت سے اشارۃ النص کے طور پر یہ حکم معلوم ہوا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے تو اس سے لازمی طور پر یہ حکم بھی ثابت ہوتا ہے کہ روزے کی حالت میں مضمضہ (کلّی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) بھی روزے کے باقی رہنے کے منافی نہیں۔ اس طرح کہ جب دن کا پہلا حصہ جنابت کے ساتھ پایا گیا تو نماز کے لیے اس جنابت کو دور کرنا ضروری ہے اور جنابت مضمضہ اور استنشاق کے بغیر دور نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ یہ دونوں جنابت رفع کرنے کے لیے فرض ہیں تو روزہ کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق کرنا ہو گا جس سے روزہ میں کوئی فرق نہیں ہو گا ورنہ جنابت کی حالت میں روزہ رکھنے کا حکم نہ ہوتا۔

دوسری بات: مثال پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق کے حکم سے یہ مسئلہ متفرع کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں کوئی چیز چکھ لے تو روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ روزے کی حالت میں جب وہ جنابت دور کرنے لیے غسل کرے گا مضمضہ کرے گا اور اگر پانی نمکین ہو تو اس کا ذائقہ زبان سے محسوس کرے گا اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس نے نمکین پانی چکھا ہے پس اسی طرح روزہ کی حالت میں اگر کوئی چیز چکھ کر تھوک دے تو اس کا روزہ بھی فاسد نہ ہو گا، البتہ بغیر عذر کے چکھنا مکروہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: مذکورہ نص "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" سے اشارۃ النص کے طور پر یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گا کہ روزہ کی حالت میں احتلام ہو جائے یا کوئی شخص پچھنا لگا لے یا تیل لگا لے تو روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ جب اللہ جَلَّ جَلَالُهٗ نے صبح کے جزء اول میں اشیاء ثلاثہ (یعنی کھانے پینے اور جماع) سے رکنے اور اس کے اتمام کا حکم دیا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ روزہ مفطرات ثلاثہ سے بچنے کا نام ہے تو احتلام پچھنا لگوانا اور تیل لگانا مفسد صوم نہ ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مذکورہ نص " ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ " کے مقتضی پر مسئلہ تبییت ثابت ہو گا۔ روزہ کی نیت صبح صادق سے پہلے کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ رات میں نیت

کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ زوال سے پہلے نیت کرنا کافی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ ان کی دلیل حدیث **لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَنْوِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ** ہے یعنی اس کا روزہ نہیں ہے جس نے رات میں روزے کی نیت نہیں کی ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ "**أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**" کا حکم صبح صادق کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ صبح صادق سے پہلے تک کھانے اور پینے کا حکم ہے۔ پس جب حکم صبح صادق کے بعد متوجہ ہوا تو نیت بھی صبح صادق کے بعد لازم ہوئی، رات سے نیت کرنا لازم نہ ہوگا۔ احناف شوافع کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ شوافع کی پیش کردہ حدیث خبر واحد ہے جو قرآن کی ناسخ نہیں بن سکتی ہے لہٰذا یہ حدیث کمال پر محمول ہے جیسے **لَادِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ** کمال پر محمول ہے۔

تطبیق: کی صورت یہ ہے کہ حدیث کی وجہ سے رات کو نیت کرنا اور آیت کی وجہ سے دن میں نیت کرنا جائز قرار دیا جائے گا۔

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالأَرْبَعُوْنَ

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً، لَا اجْتِهَادًا، وَلَا اسْتِنْبَاطًا، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾، فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنَّ تَحْرِيْمَ التَّأْفِيْفِ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنْهُمَا، وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ وَالْقَتْلِ قِصَاصًا، ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، قَالَ أَصْحَابُنَا: وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وَعَلٰى اعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ: يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ، قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي أَبُوْ زَيْدٍ: لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّأْفِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيْفُ الْأَبَوَيْنِ، وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ﴾ اَلْآيَةُ، وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِيْنَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بِأَنْ كَانَا فِيْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِيْ إِلَى الْجَامِعِ، لَا يَكْرَهُ الْبَيْعُ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ، فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَضَّهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيْلَامِ، وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْإِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ، وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا، فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ؛ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيْلَامُ، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا، فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا

يَحْنَثُ؛ لِعَدَمِ الْإِفْهَامِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ: إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا، فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ وَالْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ، وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ أَوِ الْإِنْسَانِ يَحْنَثُ؛ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذِهِ الْيَمِيْنِ إِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ، فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمْوِيَّاتِ، فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور جو دلالۃ النص ہے سو دلالۃ النص وہ معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لغت کی رو سے معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد واستنباط کی رو سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ”کہ تم والدین کو ہوں نہ کہو اور انہیں نہ جھڑکو“میں ہے یہ دلالۃ النص اس لئے ہے کہ لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا صرف پہلی بار کے سننے سے ہی سمجھ جاتا ہے اس بات کو کہ والدین کو اف کہنا حرام ہے ان سے اذیت دور کرنے کے لئے اور اس نوع کا حکم منصوص علیہ حکم کا عام ہونا ہے اس کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے اور اذیت کے اسی معنی کی وجہ سے ہم قائل ہوئے والدین کو مار پیٹ اور برا بھلا کہنے کے حرام ہونے کے اور باپ سے مزدوری کی وجہ سے خدمت لینے کے حرام ہونے کے اور دین کی وجہ سے قید کرنے یا قصاص میں قتل کرنے کے حرام ہونے کے پھر دلالۃ النص عبارۃ النص کی طرح ہے اس لئے عقوبت کا ثابت کرنا صحیح ہے دلالۃ النص کے ساتھ ہمارے علماء حنفیہ کہا ہے کہ کفارہ واجب ہوا ہے جماع کرنے سے نص کی وجہ سے اور کھانے پینے سے واجب ہوا ہے دلالۃ النص کی وجہ سے۔ اور دلالۃ النص کے اسی اعتبار کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ نص کے حکم کا مدار اسی علت پر ہو گا، کہا ہے امام قاضی ابو زید رحمہ اللہ نے کہ اگر کچھ لوگ اف کہنے کو عزت شمار کرتے ہوں تو ان کے لئے والدین کو اف کہنا حرام نہیں ہو گا۔ اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ میں اور اگر ہم فرض کریں ایسی بیع کو جو بائع اور مشتری کو جمعہ کی سعی سے نہ روکتی ہو اس طرح کہ بائع اور مشتری دونوں اس کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی چل رہی ہو تو ان کے لئے بیع مکروہ نہیں ہو گی۔ اور دلالۃ النص کی اسی علت کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے اپنی بیوی کے بالوں کو کھینچا یا اس کو چک لگایا تو وہ حانث ہو جائے گا جب کہ بال کھینچنا یا چک لگانا اس کو تکلیف پہنچانے کے طور پر ہو اور اگر مار کی صورت یا بالوں کا کھینچنا دل لگی کے طور پر ہو نہ کہ تکلیف پہنچانے کے طور پر تو خاوند حانث نہیں ہو گا اور جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس کو مارا اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہیں ہو گا مارنے کا معنی نہ ہونے کی وجہ سے یعنی تکلیف کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر اس سے کلام کیا اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہیں ہو گا اس کلام کو فلاں

کے نہ سمجھنے کی وجہ سے اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو حانث ہوگا کیونکہ (لغات کا جاننے والا) پہلی مرتبہ سنتے ہی جان جائے گا کہ قسم پر امادہ کرنے والا اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہو پس دموی چیزوں کے کھانے سے بچنا مقصود ہوگا حکم کا مدار اسی خون والے گوشت پر ہوگا۔

بیالیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں کی جائیں گی۔

پہلی بات: دلالت النص کی تعریف، مثال اور حکم

دوسری بات: دلالت النص کے حکم پر متفرعہ چند مسائل

تیسری بات: دلالت النص قطعی اور یقینی ہونے میں بمنزلہ عبارت النص کے ہونے کا ذکر

چوتھی بات: حکم کا مدار علت پر ہونے پر ایک دلیل اور چند متفرع مسائل

پہلی بات: دلالت النص کی تعریف، مثال اور حکم

دلالت النص کی تعریف: دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغۃً یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے لیے علت ہے، بغیر اجتہاد و استنباط کیے۔

وضاحت: نص میں جو حکم وارد ہوا ہے اس حکم کی علت لغت عرب کو جاننے والا آدمی سمجھ جاتا ہو اور اس علت کو سمجھنے کے لیے فقیہ اور مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے۔

دلالت النص کی مثال: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا اس آیت میں والدین کے سامنے اف کہنے اور ان کو جھڑکنے سے منع کیا گیا ہے۔ لفظ اُف کی ممانعت اور حرمت عبارت النص سے ثابت ہے اب یہاں اُف کہنے کی جو ممانعت آئی ہے یہ عربی لغت سے مناسبت رکھنے والا شخص اچھی طرح سمجھے گا کہ اُف کہنے کی حرمت کی علت ایلام یعنی تکلیف پہنچانا ہے اور یہ ایلام ہی حکم منصوص علیہ کے لیے علت ہے۔

دلالت النص کا حکم

حکم کی علت کے عموم کی وجہ سے اس کا حکم بھی عام ہوگا۔ یعنی جہاں علت لغویہ پائی جائے گی وہاں منصوص علیہ کا حکم بھی پایا جائے گا۔

دوسری بات: دلالت النص کے حکم پر متفرعہ چند مسائل

مذکورہ نص "وَلَاتَقُلْ لَهُمَاأُفٍّ" کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمہ اُف کہنا حرام ہے اور اس کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے۔ پس جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہنچے گی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا۔ مثلاً

(۱)والدین کو مارنا (۲) گالی دینا (۳)ان کو مزدور بنا کر خدمت لینا

(۴) والدین کے ذمہ اگر بیٹے کا قرض ہو اور اس قرض کی وجہ سے ان کو قید خانہ میں ڈالنا۔

(۵)اسی طرح اگر باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کر دیا اب بیٹے کے بدلہ میں قصاصاباپ کو قتل کرنا وغیرہ یہ سارے کے سارے کام حرام ہیں کیونکہ ان سب میں تکلیف والی علت موجود ہے۔

تیسری بات: دلالت النص قطعی اور یقینی ہونے میں بمنزلہ عبارت النص کے ہونے کا ذکر

جس طرح عبارت النص سے سزائیں یعنی حدود ثابت ہو جاتی ہیں اسی طرح دلالت النص سے بھی حدود اور سزائیں ثابت ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے ہمارے علماء احناف فرماتے ہیں کہ جس طرح عبارت النص سے یہ ثابت ہوا کہ جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ اگر کوئی شخص عمداً کھا پی کر روزہ توڑے گا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

جماع سے روزہ توڑنے کی نص: یہ ہے کہ ایک صحابی سلمہ بن صخر رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہو گیا آپ نے پوچھا کہ تو نے کیا کیا ہے؟ تو اس نے کہا میں نے روزہ کی حالت میں جماع کیا ہے اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایک غلام آزاد کرو وہ کہنے لگا میرے پاس کوئی غلام نہیں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پھر تم ساٹھ روزے رکھو، اس پر وہ کہنے لگا ساٹھ روزے رکھنے کی طاقت نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ اس پر وہ کہنے لگا میرے پاس تو اتنا مال نہیں ہے جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیٹھ جاؤ اتنے میں کہیں سے کھجوریں آئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس کو تقسیم کرو وہ کہنے لگا کہ مدینہ کے دونوں کناروں کے درمیان ہم سے زیادہ کوئی مستحق نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جاؤ تم اس کو کھاؤ اور اپنے اہل وعیال کو بھی کھلاؤ۔

ملاحظہ: اب دیکھیں اس حدیث میں عبارت النص سے معلوم ہوا کہ اگر جماع سے روزہ ٹوٹ جائے تو کفارہ لازم ہوتا ہے لیکن دلالت النص سے معلوم ہوا کہ یہ کفارہ اس وجہ سے لازم نہیں کہ بیوی سے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ اس وجہ سے لازم کہ اس نے جماع کے ساتھ قصداً روزہ توڑا ہے تو دلالت النص سے معلوم ہوا کہ جو جان بوجھ کر روزہ توڑے خواہ جماع سے ہو یا کھانے پینے سے اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

چوتھی بات: حکم کا مدار علت پر ہونے کی دلیل اور چند متفرع مسائل

حکم کا مدار علت پر ہونے کی دلیل: دلالۃ النص کے معنی کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ دلالۃ النص کے حکم کا مدار وجوداً اور عدماً اسی علت لغویہ پر ہوگا اگر وہ علت لغویہ پائی گئی تو حکم بھی پایا جائے گا اور اگر وہ علت نہیں پائی گئی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا اسی وجہ سے مشائخ احناف میں سے امام قاضی ابو زید دبوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی قوم کے لوگ اُف کہنے کو تعظیم اور تکریم سمجھتے ہوں تو والدین کے سامنے اُف کہنا حرام نہ ہوگا کیونکہ علت ایلام ہے جو کہ تکلیف پہنچانا ہے۔ وہ یہاں معدوم ہونے کی وجہ سے حرمت کا حکم بھی معدوم ہوگا، اگرچہ بظاہر لفظ اُف کہنا نص کے خلاف ہے۔ حکم چونکہ اپنے وجود اور عدم کے اعتبار سے علت پر دائر ہوتا ہے جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم پایا جاتا ہے جہاں علت معدوم ہو جاتی ہے وہاں حکم بھی معدوم ہو جاتا ہے اسی اصول پر چند متفرع مسائل کا ذکر

متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ الله اس آیت میں جمعہ کی طرف چلنے اور بیع کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن دلالۃ النص سے معلوم ہو رہا ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع کرنا مطلق حرام نہیں ہے بلکہ بیع کے ممنوع ہونے کی علت بیع کا جمعہ کی طرف چلنے سے رکاوٹ بننا ہے۔ اب اگر ایسی کوئی صورت اختیار کی جائے کہ بیع بھی ہو جائے اور رکاوٹ والی علت بھی نہ ہو تو یہ بیع حرام نہ ہوگی۔ مثلاً بائع اور مشتری کشتی میں بیٹھ کر جمعہ کی طرف جا رہے ہوں اور راستے میں ان دونوں نے خرید و فروخت کی تو یہ بیع جائز ہوگی اس لیے کہ یہ خرید و فروخت سعی الی الجمعہ میں مانع نہیں ہے۔ لہٰذا علت نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کوئی شخص قسم اٹھالے کہ میں اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا۔ پھر اس نے اپنی بیوی کے بال کھینچے یا دانتوں سے اسے کاٹا یا اس کا گلا دبا دیا تو وہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ مذکورہ حلف میں مارنے کی علت ایلام اور تکلیف ہے یعنی ایسا مارنا جس سے اس کو تکلیف ہو۔ پس علت پائے جانے کی وجہ سے وہ حانث ہو جائے گا۔ اور جہاں یہ علت معدوم ہوگی وہاں حکم معدوم ہو جائے گا۔ پس اگر اس شوہر کا مارنا بال کھینچنا، دانتوں سے کاٹنا تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ ہو بلکہ ہنسی مذاق میں ہو تو وہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ علت جو کہ ایلام اور تکلیف ہے وہ یہاں معدوم ہے تو حکم بھی معدوم ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ میں فلاں شخص کو نہیں ماروں گا اب اس قسم میں علت ایسا مارنا ہے جس سے محلوف علیہ کو تکلیف ہو اگر یہ علت معدوم ہو جائے تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا مثلاً اس شخص نے محلوف علیہ کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ علت جو کہ ایلام اور تکلیف پہنچانا ہے وہ یہاں معدوم ہے لہٰذا حانث ہونے کا حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔

چوتھا مسئلہ: اگر کوئی شخص قسم اٹھالے کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا اب اگر اس شخص کے مرنے کے بعد بات کی تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ بات کرنے سے مقصود افہام ہے یعنی وہ بات اس کو سمجھانی ہے اور یہ علت مرنے کے بعد ممکن نہیں لہٰذا اس صورت میں علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم یعنی حانث ہونا بھی معدوم ہو جائے گا۔

پانچواں مسئلہ: اگر کوئی شخص قسم اٹھالے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہو گا۔ البتہ اس نے انسان کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ عربی جاننے والا ہر شخص اس کلام کو سنتے ہی سمجھے گا کہ اس حلف سے مراد دموی (خون والی) چیزوں کا گوشت کھانے سے بچنا مقصود ہے۔ گویا اس نے یوں کہا کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاؤں گا جو خون سے پیدا ہوتا ہے، پس خنزیر کا گوشت اور انسان کا گوشت چونکہ خون سے پیدا ہوتا ہے اس کے کھانے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا جب کہ مچھلی اور ٹڈی کے گوشت میں خون نہیں ہوتا ہے بلکہ مچھلی میں سرخ رنگ کی خون نما رطوبت ہوتی ہے لہٰذا ان کے کھانے سے وہ شخص حانث نہ ہو گا۔ اب یہاں بھی علت کے فوت ہونے کی وجہ سے حکم فوت ہو گیا۔

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالأَرْبَعُوْنَ

وَأَمَّا الْمُقْتَضٰى: فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ، كَأَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِيْ نَفْسِهِ، مَعْنَاهُ مَثَلًا فِي الشَّرْعِيَّاتِ: قَوْلُهُ: أَنْتِ طَالِقٌ، فَإِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ، إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ، فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ، وَإِذَا قَالَ: أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ، فَقَالَ: أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ، وَلَوْ كَانَ الْآمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى، وَذٰلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ: أَعْتِقْهُ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِي مَعْنٰى قَوْلِهِ: بِعْهُ عَنِّيْ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْإِعْتَاقِ فَأَعْتِقْهُ عَنِّيْ، فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ، فَيَثْبُتُ الْقُبُوْلُ كَذٰلِكَ؛ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ، وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ: إِذَا قَالَ: أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ، فَقَالَ: أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ، وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ، وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْقَبْضِ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ، وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ: الْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ، فَإِذَا أَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً أَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَةً، بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ. وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى: أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ، فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ

مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الاِقْتِضَاءِ، فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ، وَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهِ: إِنْ أَكَلْتُ وَنَوٰى بِهِ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِيْ طَعَامًا، فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ، وَلَا تَخْصِيْصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ. وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ: اِعْتَدِّيْ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً؛ لِأَنَّ الْاِعْتِدَادَ وُجُوْدُ الطَّلَاقِ، فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً، وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا؛ لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ، وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدٌ؛ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: اور جو مقتضی ہے سو مقتضی وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ نص کا معنی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتا ہو۔ گویا کہ نص نے اس زیادتی کا تقاضہ کیا ہے تاکہ نص کا معنی نص کی ذات کے اعتبار سے صحیح ہو جائے اس کی مثال شرعی احکام میں کہنے والے کا اَنت طالق کہنا ہے یہ مقتضی کی مثال اس لئے ہے کہ یہ طالق عورت کی صفت ہے لیکن صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے گویا کہ مصدر موجود ہے اقتضا کے طریقے کے ساتھ۔ اور جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر دے اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو گی پس کہنے والے آدمی پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے، اور اگر حکم دینے والے نے اس کہنے کے ساتھ کفارے کی نیت کی تو یہ آزادی اس کفارے کی طرف سے ہو گی جس کی حکم دینے والے نے نیت کی ہے اور یہ حکم دینے والے کا دوسرے کو یہ کہنا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کر دے تقاضہ کرتا ہے اس کے اس کہنے کے معنی کا کہ تو اس کو میرے اوپر ایک ہزار کے بدلے میں بیچ دے پھر تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل ہو جا اور اس کو میری طرف سے آزاد کر دے پس بیچنا اقتضاء کے طریقے پر ثابت ہو جائے گا سو اسی طرح قبول کرنا بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ قبول کرنا بیع میں رکن ہے اور اسی لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ تو اپنا غلام آزاد کر دے میری طرف سے بغیر کسی چیز کے بدلے کے اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہو گی اور حکم دینے والے کا اس کو آزاد کرنے کا کہنا تقاضہ کرتا ہے ہبہ اور وکیل بنانے کا اور آمر کی طرف سے آزادی واقع ہونے میں قبضے کی ضرورت نہیں ہو گی اس لئے کہ قبضہ کرنا بیع میں قبول کی طرح ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ قبول کرنا بیع میں رکن ہے ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی ضرورت کی بنا پر ثابت کر دیا برخلاف ہبہ میں قبضہ کرنے کے کہ ہبہ میں قبضہ کرنا رکن نہیں ہے تاکہ اقتضاء کے

طریقے سے ہبہ کا حکم قبضے کا ہو جائے۔ اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ ثابت ہوتا ہے ضرورت کے طریقے سے اس لئے اس کو مقدر مانا جائے گا ضرورت کے بقدر، اور مقتضی کے اسی حکم کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے (اپنی بیوی سے) کہاتو طلاق والی ہے اور اس کہنے سے تین طلاقوں کی نیت کی یہ نیت کرنا صحیح نہ ہو گا کیونکہ طلاق کو مذکور مانا جاتا ہے اقتضاء کے طریقے کے ساتھ اس لئے طلاق کو ضرورت کے بقدر مقدر مانا جائے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے ایک طلاق کے ساتھ پس طلاق کو مذکور مانا جائے گا ایک طلاق کے حق میں اور مقتضی کے بقدر ضرورت مقدر ماننے کے اصول پر حکم نکالا جائے گا کہنے والے کے اس کہنے کا کہ اگر میں نے کھایا اور اس کہنے کے ساتھ نیت کی ایک خاص کھانے کی دوسرے کھانوں کو چھوڑ کر اس لئے کہ لفظ اَکل تقاضہ کرتا ہے کھانے کی کسی چیز کا، پس کھانے کی وہ چیز اقتضاء کے طریقے سے ثابت ہوگی اس لئے کھانے کی چیز کو ضرورت کے بقدر مقدر مانا جایئے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے کھانے کے مطلق فرد کے ساتھ اور مطلق فرد میں تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص اعتماد پر بھروسہ کرتی ہے عموم پر، اور اگر کسی نے صحبت کے بعد اپنی بیوی سے کہا اعتدی کہ تو عدت گزار اور اس کہنے کے ساتھ طلاق کی نیت کی تو اقتضاء طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت گزارنا طلاق کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے پس طلاق کو ضرورت کی بناپر موجود مانا جائے گا اور اسی وجہ سے اعتدی کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی کیونکہ بائنہ ہونے کی صفت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے اس لئے بائنہ ہونے کی صفت اقتضاء کے طریقے سے ثابت نہیں ہوگی اور اس اعتدی سے ایک طلاق واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تینتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائے گی، مگر اس سے پہلے دو تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی باتیں:

پہلی بات اقتضاء النص سے متعلق چار چیزیں

۱. وہ نص جو زیادتی کا تقاضا کرتی ہے اس کو مقتضِی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے۔
۲. مقتضٰی (بفتح الضاد) نص پر ایسی زیادتی ہے جس کے بغیر نص کے معنی صحیح نہ ہوں۔
۳. نص کا اس زیادتی کو چاہنا اقتضاء ہے۔
۴. اقتضاء النص میں اقتضاء مصدر بمعنی اسم مفعول ہے (یعنی مقتضٰی جس کا تقاضا کیا جائے)

دوسری بات　　مقدر، محذوف اور مقتضٰی میں فرق

اصولیین میں سے متقدمین اور اصحاب شوافع اور متاخرین میں سے قاضی ابو زید کے نزدیک مقدر، محذوف اور مقتضٰی میں کوئی فرق نہیں ہے جب کہ علامہ فخر الاسلام اور متاخرین کے نزدیک ان کے درمیان فرق ہے۔

مقدر: جو چیز کلام کو لغۃً یا شرعاً یا عقلاً صحیح کرنے کے لیے ثابت ہو گی وہ مقدر کہلائے گی۔

محذوف: جو چیز کلام کو لغۃً صحیح کرنے کے لیے ثابت ہو گی وہ محذوف کہلائے گی۔

مقتضٰی: جو کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لیے ثابت ہو گی وہ مقتضٰی کہلائے گی۔

اب آج کے درس کی دو باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات:　اقتضاء النص کی تعریف اور مثالیں

دوسری بات:　مقتضٰی کا حکم اور حکم پر متفرع مسائل

پہلی بات:　اقتضاء النص کی تعریف اور مثالیں

اقتضاء النص کی تعریف: اقتضاء النص کلام منصوص علیہ پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر کلام منصوص کے معنی ثابت ہی نہ ہو سکتا ہو۔

اقتضاء النص کی مثالیں

پہلی مثال: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو "اَنْتِ طَالِقٌ" کہا۔ اب طَالِقٌ کا لفظ عورت کی صفت ہے یعنی تو طلاق والی ہے اور صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے اس لیے کہ صفت کے صیغے یعنی (اسم فاعل، مفعول، صفت مشبہ وغیرہ) یہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں جیسے فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب طَالِقٌ عورت کی صفت ہے اور صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے تو طَالِقٌ طَلَاقًا مصدر کا تقاضا کرے گی اور جب طَالِقٌ طلاق کا تقاضا کرتی ہے تو اَنْتِ طَالِقٌ کہنا اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا کہنا ہو گا، جب معاملہ اس طرح ہے تو مصدر یعنی طلاق اقتضاء ثابت ہو گا۔ پس اَنْتِ طَالِقٌ مقتضِی اور طلاق مصدر مقتضٰی ہو گا۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے "أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِالْفِ دِرْهم" کہا (تو اپنا غلام میری طرف سے ہزار درھم میں آزاد کردے) تو اس کے جواب میں اگلے شخص نے "أَعْتَقْتُ" کہا (میں نے آزاد کردیا) تو یہ غلام اٰمر (یعنی حکم دینے والے) کی طرف سے آزاد ہو گا اور اٰمر پر ایک ہزار روپے لازم ہوں گے اور اگر اٰمر نے اس غلام کی آزادی سے کفارہ کی نیت کی تو اس کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اٰمر کا قول أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بَالْفِ دِرْهَمٍ بیع کا تقاضا کرتا ہے گویا اٰمر یوں کہتا ہے بِعْهُ عَنِّیْ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ فَأَعْتِقْهُ عَنِّیْ (اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر)

ملاحظہ: اب یہاں اُمر کا قول " أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بَالْفٍ " بیع کا تقاضا اس لیے کرتا ہے کہ اعتاق (یعنی آزاد کرنے) کے لیے ضروری ہے کہ آزاد کرنے والا غلام کا مالک ہو کیونکہ بغیر ملک کے آزادی واقع نہیں ہوتی پس اُمر کا قول أَعْتِقْ کہنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مجھے پہلے اس غلام کا مالک بناؤ اور پھر میری طرف سے وکیل بن کر اس کو آزاد کرو۔ اب یہاں اُمر کا قول أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِالْفٍ مقتضِی ہوگا اور بیع مقتضٰی ہوگی اور غلام پر اُمر کی ملک کا ثابت ہونا مقتضٰی (بالفتح) کا حکم ہوگا۔

اعتراض: عتق کے ضمن میں جو بیع ثابت ہوتی ہے وہ ایجاب و قبول کے بغیر ثابت ہوتی ہے، جب کہ ایجاب و قبول بیع میں رکن کی حیثیت رکھتے ہیں تو یہ بیع جائز نہیں ہونی چاہئے؟

جواب: جہاں بیع اقتضاءً ثابت ہوتی ہے، وہاں ایجاب و قبول بھی اقتضاءً ثابت ہوتے ہیں۔

ہبہ میں اقتضاء قبضہ ثابت ہونے نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مسلک: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے " أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِغَیْرِ شَیْءٍ " کہا (تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کردے) اس کے جواب میں اگلے شخص نے أَعْتَقْتُ کہا (میں نے آزاد کردیا) تو اس صورت میں آزادی اُمر کی طرف سے ہوگی اور ہبہ اور توکیل اقتضاء ثابت ہوگی اور تقدیری عبارت یہ ہوگی " هَبْ لِیْ عَبْدَکَ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ " (تو اپنا غلام مجھے ہبہ کرو پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کردو)۔

طرفین رحمہما اللہ کا مسلک: ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور یہاں قبضہ ہوا ہی نہیں، لہٰذا مذکورہ صورت میں وکیل بننا بھی صحیح نہیں ہوگا جب وکیل بننا صحیح نہیں تو غلام اس کی طرف آزاد بھی نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل: ہبہ کے تام ہونے کے لیے اور اس سے ملک ثابت ہونے کے لیے اگرچہ موہوب لہ کا شی موہوب پر قبضہ کرنا شرط ہے لیکن جس طرح اقتضاءً ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاءً ثابت ہوجاتا ہے اسی طرح اقتضاء ثابت ہونے والے ہبہ میں بھی قبضہ اقتضاءً ثابت ہوجائے گا کیونکہ ہبہ میں قبضہ کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں قبول کی حیثیت ہے۔

طرفین رحمہما اللہ کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل جواب: بیع میں ایجاب و قبول کا اقتضاءً ثابت ہونا اور ہبہ میں قبضہ کا اقتضاءً ثابت ہونے میں فرق ہے اس لیے کہ بیع میں ایجاب و قبول رکن ہے جب بیع اقتضاءً ثابت ہوگئی تو قبول اس کے ضمن میں ضرورتاً ثابت ہوجائے گا لیکن ہبہ میں قبضہ رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور شرط شے کے وجود میں داخل نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ہبہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔

دوسری بات: مقتضٰی کا حکم اور حکم پر متفرع مسائل

مقتضٰی کا حکم: مقتضٰی بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہٰذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا۔

وضاحت: مقتضٰی کو ضرورت کے پیش نظر مقدر مانا جاتا ہے کیونکہ نص کے معنی بغیر اس کے صحیح نہیں ہوتے لہٰذا جتنی مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے گی اتنی ہی مقدار میں عبارت کو مقدر مانا جائے گا نہ کہ ضرورت سے زائد۔

مقتضٰی کے حکم پر متفرع چند مسائل

پہلا مسئلہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے "اَنْتِ طَالِقٌ" کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی اور تین طلاقوں کی نیت کے باوجود عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اَنْتِ طَالِقٌ سے جو طلاق ثابت ہے وہ بطریق اقتضاء ثابت ہے لہٰذا طلاق بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے اس لیے ایک ہی طلاق مقدر مانی جائے گی تین طلاقوں کی نیت کرنے سے تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے کہا "اِنْ اَکَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ" (یعنی اگر میں نے کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) اس حلف میں اگر حالف نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی مثلاً روٹی کی نیت کی تو احناف کے نزدیک یہ نیت معتبر نہ ہوگی بلکہ ہر چیز کے کھانے سے وہ شخص حانث ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ اِنْ اَکَلْتُ کے بعد لفظ طَعَامًا یا لفظ شَیْئًا مقدر نہیں ہے بلکہ مقتضٰی ہے یعنی اکل طعام کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا طعام بطریق اقتضاء ثابت ہوگا اور یہ بات گزر چکی ہے کہ مقتضٰی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت فرد مطلق (یعنی فرد غیر معین) سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی ہے لہٰذا طَعَامًا جو کہ مقتضٰی ہے اور فرد مطلق ہے اس میں بھی تخصیص نہیں ہوگی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور مقتضٰی کے لیے عموم نہیں ہوتا ہے لہٰذا مقتضٰی (طَعَامًا) جو فرد مطلق ہے اس میں تخصیص نہ ہوگی جب مقتضٰی میں تخصیص نہیں ہوتی تو مقتضٰی میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہابیوی سے "اِعْتَدِّیْ" کہا (یعنی تو شمار کر)۔ اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے جو طلاق واقع ہوگی وہ اقتضاء ثابت ہوگی اس لیے کہ اِعْتَدِّیْ کے معنی یہ ہیں کہ تو شمار کر تو یہ لفظ چند معنوں کا احتمال رکھتا ہے مثلاً ایک معنی یہ کہ اللہ نے تم پر جو انعام کیا ہے اس کو تم شمار کرو اور ایک معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حیض کے دن شمار کرو یعنی عدت میں بیٹھ جاؤ۔ پس جب شوہر نے دوسرے معنی کی نیت کی تو احتمال ختم ہو گیا اور عدت گذارنے کا معنی متعین ہو گیا جو کہ طلاق کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا اِعْتَدِّیْ سے طلاق کا ثبوت بطریق اقتضاء ہوگا اور یہ اصول گذر چکا ہے کہ جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لیے مدخول بہا عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اسی بنا پر مصنف رحمہ اللہ نے یوں فرمایا کہ صفت بینونت (یعنی طلاق بائن مراد لینا) مقدار ضرورت سے زائد چیز ہے چونکہ بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہیں ہوتی لہٰذا اِعْتَدِّیْ کے لفظ سے نہ تو طلاق بائن واقع ہوگی اور نہ ہی ایک سے زائد طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہو رہی ہے۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: ظاہر اور نص کی تعریف بمعہ امثلہ تحریر کریں نیز ظاہر اور نص کا حکم بھی تحریر کریں؟

سوال نمبر ۲: ظاہر اور نص میں تعارض کی صورت میں ترجیح کس کو حاصل ہو گی دو مثالوں سے واضح کریں؟

سوال نمبر ۳: مفسر کی تعریف ذکر کریں اور مفسر کی ایک مثال تحریر کریں اور مفسر کا حکم بھی تحریر کریں؟

سوال نمبر ۴: محکم کی تعریف مثال اور حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: اصولیین کے نزدیک قطعی کسے کہتے ہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۶: خفی کی تعریف کریں خفی کی ایک مثال اور حکم بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۷: مشکل کی تعریف کا حکم اور اس کی مثال احکام شرع سے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۸: متشابہ کی تعریف کریں متشابہ اقسام ذکر کریں اور اس کا حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹: متشابہ کی تفسیر میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ کیا ہے؟

سوال نمبر ۱۰: وہ پانچ جگہوں کے نام ذکر کریں جہاں حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے؟

سوال نمبر ۱۱: دلالت عرف کی مثالیں ذکر کریں جہاں حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے؟

سوال نمبر ۱۲: دلالت سیاق کلام کی مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۳: دلالت من قبل المتکلم اور دلالت محل کلام کی ایک ایک مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۴: عبارت النص اور اشارۃ النص کی تعریف ذکر کریں اور دونوں کی مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۵: عبارت النص اور اشارۃ النص کے سلسلہ میں روزے کی مثال بیان کی گئی ہے اس کی وضاحت کریں اور متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۶: اشارۃ النص کے حکم پر جو مسائل متفرع ہو رہے ہیں انہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۷: دلالت النص کی تعریف، مثال اور حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۸: اقتضاء النص کی تعریف، مثال اور حکم ذکر کریں؟

آغاز نصاب ششماہی

البحث في الأمر والنهي

من هنا يبدأ المصنف رحمه الله بحث الأمر والنهي، وهما أيضًا من مباحث الخاص. وذكر المصنف رحمه الله في فصل مستقلٍّ؛ اهتمامًا به.

الدَرْسُ الأَوَّلُ

بحث الأمر:

فَصْلٌ: فِي الْأَمْرِ، اَلْأَمْرُ فِي اللُّغَةِ: قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: اِفْعَلْ، وَفِي الشَّرْعِ: تَصَرُّفُ إِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ، وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ، وَاسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيْقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ، فَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزَلِ عِنْدَنَا، وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ، وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِه الصِّيْغَةِ فِي الْأَزَلِ، وَاسْتَحَالَ أَيْضًا أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْآمِرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ؛ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ، وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا، وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ، أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجَبَ الْإِيْمَانُ عَلٰى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ، قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله: لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتَهُ بِعُقُوْلِهِمْ، فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: اِفْعَلُوْا، وَلَا يَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهِ، وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ أَفْعَالِهِ ﷺ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ.

ترجمہ: یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ امر لغت میں کہنے والے کا دوسرے کو اِفْعَلْ کہنا ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرنا ہے اور ذکر کیا ہے بعض ائمہ نے اس بات کو کہ امر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ افعل کے ساتھ اور یہ بات محال ہے کہ بعض ائمہ کے اس قول کا معنی یہ ہوگا کہ امر کی حقیقت خاص ہوتی ہے اسی

صیغہ اِفْعَلْ کے ساتھ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں کلام والے ہیں ہمارے ہاں اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، خبر اور استخبار ہے اور اس صیغہ (اِفْعَلْ) کا پایا جانا ازل میں محال ہے اور یہ بات بھی محال ہے کہ بعض ائمہ کے قول کا یہ معنی ہوا کہ امر سے اُمر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ کے ساتھ اس لئے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کا واجب کرنا ہے اور یہی ہمارے ہاں ابتلاء کا معنی ہے حالانکہ وجوب ثابت ہو چکا ہے اس صیغہ (اِفْعَلْ) کے بغیر کیا نہیں ہے یہ بات کہ ایمان لانا واجب ہے ہر اس شخص پر جس کو (ایمان لانے کی) دعوت نہ پہنچی ہو نقلی دلیل کے آنے کے بغیر، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی رسول کو نہ بھیجتے تو عقلمندوں پر اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہوتی اپنی عقلوں کی وجہ سے پس بعض ائمہ کے قول کو محمول کیا جائے گا اس معنی پر کہ امر سے آمر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ (اِفْعَلْ) کے ساتھ بندوں کے حق میں مسائل شرعیہ (فرعیہ) میں اس لئے فعل رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم آپ کے فرمان اِفْعَلُوْا کی طرح نہیں ہوگا اور نہیں لازم ہوگا اس فعل کے وجوب کا اعتقاد رکھنا اور آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے افعال کی پیروی کرنا واجب ہوگا ہیشگی کرنے کے وقت اور دلیل اختصاص منتفی ہونے کے وقت

پہلا درس

پانچویں بحث امر و نہی سے متعلق

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: امر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

دوسری بات: "أَنَّ الْمُرَادَبِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ" کے تین مطالب اور مطلب صحیح کا تعیین

تیسری بات: فعل رسول سے وجوب ثابت ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

پہلی بات: امر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

امر کا لغوی معنی: قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ اِفْعَلْ یعنی قائل کا قول دوسرے کے لیے افعل کہنا

امر کی اصطلاحی تعریف: تَصَرُّفُ الْزَامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ یعنی دوسرے پر فعل کو لازم کرنے میں تصرف کرنا۔

دوسری بات "أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ" کے تین مطالب اور مطلب صحیح کا تعیین

یہاں بعض ائمہ سے مراد علامہ فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی رحمہما اللہ ہیں مصنف رحمہ اللہ نے ان حضرات کا نام لیے بغیر فرمایا کہ بعض ائمہ یہ کہتے ہیں کہ " أَنَّ الْمُرَادَبِالْأَمْرِ لِلْأٰمِرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ" یعنی امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی

وجوب وہ صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے۔ یعنی وجوب صرف صیغہ افعل سے ثابت ہو گا اس کے علاوہ اور کسی چیز سے ثابت نہ ہو گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے بعض ائمہ کے مذکورہ قول کے پہلے دو مطلب ذکر کر کے ان پر اعتراض کر کے رد کر دیا ہے اور تیسرا مطلب جو کہ صحیح ہے اسے بعد میں ذکر فرمایا ہے۔

بعض ائمہ کے قول کا پہلا مطلب: "وَاسْتِحَالَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ" یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض ائمہ کے قول کا پہلا مطلب ذکر فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعض ائمہ کے مذکورہ قول کا یہ مطلب لیا جائے کہ امر کی حقیقت (فعل کو طلب کرنا) صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے۔ یعنی اس صیغہ افعل کے بغیر طلب فعل متحقق ہی نہیں ہو سکتا۔ تو یہ مطلب مراد لینا محال اور غلط ہے کیونکہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے یعنی ازل ہی سے ان کے لیے صفت کلام ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے۔ پس حقیقت امر (طلب فعل) کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ صیغہ بھی ازل میں موجود ہو جب اللہ کا کلام ازلی ہے تو صیغہ افعل بھی ازلی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ صیغہ حروف سے مرکب ہے اور حروف حادث ہیں نہ کہ ازلی۔ پس امر کی مراد (وجوب) کو صیغہ افعل کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں صیغہ افعل جو کہ ایک حادث چیز ہے اسے ازلی کہنا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

بعض ائمہ کے قول کا دوسرا مطلب: "وَاسْتِحَالَ أَيْضًا....الخ" یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض ائمہ کے قول کا دوسرا مطلب ذکر فرمارہے ہیں وہ یہ کہ امر سے اُمر یعنی شارع کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی مراد (وجوب فعل) صرف اسی صیغہ سے حاصل ہو گی اس صیغہ کے علاوہ سے حاصل نہ ہو گی۔ تو یہ مطلب مراد لینا بھی محال ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کو واجب کرنا ہوتا ہے یعنی شارع جب کوئی امر کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ فعل بندہ پر واجب ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ امر سے شارع کی مراد یہ ہے کہ بندہ پر فعل واجب ہو لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وجوب فعل اس صیغہ افعل کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجَبَ الْإِيْمَانُ....الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے مذکورہ مطلب کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پہاڑوں کی چوٹیوں میں رہتا ہو اور کوئی نبی یا ولی وہاں دعوت و تبلیغ لے کر نہ پہنچا ہو تو اس شخص پر اپنی عقل کی وجہ سے ایمان لانا ضروری ہے۔ جس کی تائید امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے بھی ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تو پھر بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا اور اس پر ایمان لانا واجب ہوتا۔

پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے لہٰذا بعض ائمہ کا مذکورہ کا یہ مطلب لینا درست نہ ہو گا کہ امر سے اُمر (شارع) کی مراد صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے۔

بعض ائمہ کے قول کا تیسرا مطلب: "فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ....الخ" یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض ائمہ کے قول

کا تیسرا مطلب جو کہ درست ہے اسے ذکر فرمارہے ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض ائمہ کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مراد امر (وجوب) اس صیغہ (افعل) کے ساتھ احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں خاص ہے نہ تو عقائد میں خاص ہے اور نہ شارع کے حق میں خاص ہے۔ یعنی کسی چیز کو واجب کرنے میں شارع اس صیغہ (افعل) کا محتاج نہیں ہے پس احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں امر کی مراد (وجوب) اس صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے یعنی احکام شرعیہ فرعیہ میں وجوب اس صیغہ (افعل) کے بغیر ثابت نہیں ہو گا۔

حَتّٰی لَایَکُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ....الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ بات فرمارہے ہیں کہ احکام شرعیہ فرعیہ میں وجوب اس صیغہ (افعل) سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا فعل رسول بمنزلہ قول رسول (افعلوا) کے مرتبہ میں نہیں ہو گا۔ یعنی جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے وجوب ثابت نہ ہو گا۔

تیسری بات: فعل رسول سے وجوب ثابت ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

احناف کے نزدیک فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے البتہ بعض شوافع اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہو گا۔

بعض شوافع اور امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا اور پھر صحابہ سے کہا صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ (نماز اسی طرح ادا کرو جس طرح تم نے مجھے نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے) پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اپنے فعل کی متابعت اور پیروی کا حکم دیا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں متابعت واجب ہے جب متابعت واجب ہو گئی تو فعل رسول سے وجوب ثابت ہو گیا۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران اپنے جوتے نکالے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے نماز سے فراغت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ تم نے اپنے جوتے کیوں نکالے؟ تو صحابہ نے کہا کہ آپ کو دیکھ کر، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس جبرائیل آئے تھے انہوں نے بتایا کہ میرے جوتے پر نجاست ہے۔ غور کریں کہ اگر فعل رسول میں متابعت واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر صحابہ نکیر نہ فرماتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ پر نکیر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وَالْمُتَابَعَةُ فِیْ أَفْعَالِہٖ ﷺ......الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ احناف کا مسلک ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال میں متابعت واجب ہے؟

جواب: یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مطلق فعل میں متابعت واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں متابعت واجب ہے جن پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی ہو اور کبھی ترک نہ کیا ہو اور وہ افعال آپ کی خصوصیت نہ ہوں جیسا کہ چار سے زائد عورتوں کے ساتھ شادی کرنا تہجد کا واجب ہونا آپ کی خصوصیات میں سے ہے لہٰذا فعل رسول سے مطلقا وجوب ثابت نہ ہو گا۔

الدَرْسُ الثَّانِي

فَصْلٌ: اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ، أَيْ اَلْمُجَرَّدُ عَنِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اللُّزُوْمِ وَعَدْمِ اللُّزُوْمِ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾، وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾، وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوْجِبَهُ الْوُجُوْبِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهِ؛ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ، قَالَ الْحَمَاسِيُّ:

أَطَعْتِ لِآمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِي ... مُرِيْهِمْ فِيْ أَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ ... وَإِنْ عَاصُوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ، وَتَحْقِيْقُهُ: أَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُوْنُ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْآمِرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ، وَلِهٰذَا إِذَا وَجَّهْتَ صِيْغَةَ الْأَمْرِ إِلٰى مَنْ لَا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ مُوْجِبًا لِلْاِئْتِمَارِ، وَإِذَا وَجَّهْتَهَا إِلٰى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيْدِ لَزِمَهُ الْاِئْتِمَارُ لَا مَحَالَةَ، حَتّٰى لَوْ تَرَكَهُ اخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا، فَعَلٰى هٰذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْأَمْرِ، إِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: إِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِلْكًا كَامِلًا فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَأَرَادَ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْاِئْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ، وَمَا ظَنُّكَ فِيْ تَرْكِ أَمْرِ مَنْ أَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَدَرَّ عَلَيْكَ شَآبِيْبَ النِّعَمِ.

ترجمہ: یہ فصل امر مطلق میں اختلاف کے بیان میں ہے لوگوں نے اختلاف کیا ہے مطلق امر میں یعنی اس امر میں جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو توجہ سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے" اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جاؤ ورنہ تم ہو گے نقصان اٹھانے والوں میں سے" اور صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم وجوب ہے مگر یہ کہ جب دلیل قائم ہو جائے وجوب کے خلاف پر۔ اس لئے کہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ اس امر کو بجا لانا فرمانبر داری ہے، حماسہ والے شاعر نے کہا ہے

(اے محبوبہ) تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے میری (محبت) کی رسی توڑ کر، تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہ ہی حکم دے

پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے اور نافرمانی کرنا اس امر کی جو شریعت کے حق کی طرف لوٹتا ہے عذاب کا سبب ہے اور امر کے اس وجوب کی تحقیق یہ ہے کہ امر کو بجالانے کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے اور اسی لئے جب تو امر کا صیغہ متوجہ کرے اس آدمی کی طرف جس پر تیری اطاعت کرنا بالکل لازم نہیں ہے تو یہ حکم کرنا اس امر کی تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہو گا اور جب تو امر کا صیغہ متوجہ کرے ان غلاموں کی طرف جن پر تمہاری اطاعت کرنا لازم ہے تو اس امر کو پورا کرنا ان کے لئے لازم ہو گا اس لئے اگر ان غلاموں نے اس امر کو چھوڑا اپنے اختیار سے تو وہ سزا کے مستحق ہوں گے عرف اور شریعت کے اعتبار سے پس ان دونوں مثالوں کی بنا پر ہم نے جان لیا اس بات کو کہ امر کی تعمیل کا لازم ہونا آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی ملک کامل ہے سارے جہاں کی چیزوں میں سے ہر ہر چیز میں اور اسی اللہ تعالی کو تصرف کا حق ہے جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس آقا کی ملک غلام میں ناقص ہے تو اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا سزا کا سبب تو تمہارا کیا خیال ہے اس اللہ تعالی کے امر کو چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا ہے اور تجھ پر نعمتوں کی بارش کی ہے۔

دوسرا درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: مطلق امر کے موجب میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: جمہور کے مذہب کی تائید میں دو دلیلیں

پہلی بات: مطلق امر کے موجب میں ائمہ کا اختلاف

مطلق امر یعنی اس امر کے موجب میں اختلاف ہے جو امر ایسے قرینہ سے خالی ہو جو قرینہ وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَأَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ** میں **اسْتَمِعُوْا** اور **وَأَنْصِتُوْا** امر کے صیغے ہیں، لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہیں۔اسی طرح دوسری آیت **وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ** میں **لَا تَقْرَبَا** کی ضد **اِجْتَنِبَا** امر کا صیغہ ہے اور لزوم اور عدم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے۔ پس مطلق امر کے موجب میں چند مذاہب ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

مطلق امر کے موجَب سے متعلق چند مذاہب

۱. امام ابن شریح رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم توقف ہے جب تک شریعت کی طرف سے وجوب یا ندب وغیرہ کا قرینہ نہ پایا جائے۔

۲. امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلق امر کبھی وجوب کے لیے آتا ہے اور کبھی ندب کے لیے آتا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور اس قول کو اختیار کر لیا تھا کہ مطلق امر وجوب کے لیے آتا ہے۔

۳. بعض اصحاب شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مطلق امر نہی کے بعد آ جائے تو اباحت کے لیے آتا ہے اور اگر نہی کے بعد نہ آئے تو وجوب کے لیے آتا ہے۔

۴. جمہور کا مذہب جو کہ مذہب صحیح ہے یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے ایسا امر جو قرینہ سے خالی ہو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔

دوسری بات: جمہور کے مذہب کی تائید میں دو دلیلیں

پہلی دلیل: حماسی شاعر کے شعر سے استدلال

حماسی شاعر نے اپنے دیوان میں تعمیل امر کا نام اطاعت اور ترک امر کا نام معصیت دیا ہے اور معصیت واجب کے چھوڑنے سے لازم آتی ہے نہ کہ ندب یا اباحت کے ترک سے، حماسی شاعر کا ترک امر کا نام معصیت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلق امر وجوب کے لیے آتا ہے ورنہ حماسی شاعر ترک امر کو معصیت قرار نہ دیتے۔

أَطَعْتِ لِآمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِي ۔۔۔ مُرِيْهِمْ فِيْ أَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ ۔۔۔ وَإِنْ عَاصُوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ

ترجمہ: (اے محبوبہ) تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے میری (محبت) کی رسی توڑ کر تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہ ہی حکم دے پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے۔

طرز استدلال: اس شعر میں حماسی شاعر نے ترک امر کو معصیت قرار دیا ہے اور ترک امر معصیت اسی وقت ہو سکتا ہے جب مطلق امر وجوب کے لیے ہو، معلوم ہوا کہ مطلق امر جو کہ قرینہ سے خالی ہو وجوب کے لیے آتا ہے۔

دوسری دلیل: یہ بات مسلّم ہے کہ شارع کے امر کی نافرمانی سزا کا سبب بنتی ہے جو امور شارع کی طرف لوٹتے ہیں (شریعت نے کسی بات کا حکم دیا ہو) ان امور میں نافرمانی کرنا عقاب اور سزا کا سبب ہے۔ پس شارع کے اوامر کی نافرمانی کرنے پر سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے ورنہ امر کے چھوڑنے پر بندہ سزا کا مستحق نہ ہوتا۔

دلیل عقلی سے استدلال: تعمیل امر اٰمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے یعنی اٰمر کی مخاطب پر جس قدر ولایت ہوگی امر کی تعمیل بھی اسی کے مطابق ہوگی یعنی اٰمر اگر اونچے مرتبہ والا ہو تو اس کے امر کی تعمیل واجب ہوگی۔ اور اگر اٰمر مخاطب کے

برابر کے مرتبہ والا ہے تو تعمیل امر مندوب ہو گی، اگر اٰمر مخاطب سے کم مرتبہ کا ہے تو تعمیل امر نہ واجب ہو گی نہ مندوب بلکہ مباح ہو گی، اس لیے کہ امر کا صیغہ ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جس پر اطاعت لازم نہیں ہے تو پھر تعمیل امر بھی واجب نہ ہو گی اور اگر امر کا صیغہ ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جو اس کے ماتحت ہو۔ جیسے غلام وغیرہ جس پر اطاعت کرنا واجب ہے تو وہاں تعمیل امر بھی واجب ہو گی۔ جیسے کسی شخص نے اگر اپنے غلام کو کوئی حکم دیا تو اس پر حکم کی تعمیل کرنا لازم ہو گا حکم عدولی کی صورت میں وہ سزا کا مستحق ہو گا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعمیل امر اٰمر کی ولایت کے بقدر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عالم کے ہر ہر جز پر اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے اور اسے ہر طرح کے تصرف کا حق ہے۔ جیسے جب ایسا آدمی جس کی ملک غلام پر قاصر ہے اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا سببِ سزا وعقاب ہے، تیرا کیا خیال ہے اس ذات کے بارے میں جس نے عدم سے وجود میں لایا ہے اور تجھ پر نعمتوں کی بارش کی کیا اس کے امر سے وجوب ثابت نہ ہو گا۔

الدَّرْسُ الثَّالِثُ

فَصْلٌ: اَلْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: لَوْ قَالَ: طَلِّقْ اِمْرَأَتِيْ، فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ: لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، وَلَوْ قَالَ: زَوِّجْنِيْ اِمْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرٰى، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيْلِ الِاخْتِصَارِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهِ: اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ. ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ، وَحُكْمُ اسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَدْنٰى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ أَدْنٰى قَطْرَةٍ مِنْهُ، وَلَوْ نَوٰى بِهِ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لَهَا: طَلِّقِيْ نَفْسَكِ، فَقَالَتْ: طَلَّقْتُ، يَقَعُ الْوَاحِدَةُ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِآخَرَ: طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ، إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ أَمَةً؛ فَإِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ.

ترجمہ: کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے، اور اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دیدی پھر مؤکل نے اس بیوی سے دوبارہ شادی کرلی تو وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ مؤکل کی بیوی کو پہلے والے امر کے ساتھ دوبارہ طلاق دے، اور اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ کہنا ایک مرتبہ کے بعد دوسری بار شادی کو شامل نہیں ہوگا، اور اگر کسی مولی نے اپنے غلام سے کہا تو شادی کرلے تو یہ اجازت صرف ایک مرتبہ کی شادی کو شامل ہوگی، اس لئے کہ کسی فعل کا امر اس فعل کے وجود میں لانے کو طلب کرنا ہے اختصار کے طور پر، اس لئے کہ اضرب کہنا مختصر ہے اس کے افعل فعل الضرب کہنے سے اور مختصر اور لمبا کلام حکم میں برابر ہوتا ہے۔ پھر ضرب کا امر تصرف معلوم کی جنس کا امر ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ جنس ادنی فرد کو شامل ہوتا ہے مطلق بولنے کے وقت اور وہ اس جنس کے تمام افراد کا احتمال رکھتا ہے اور اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو قسم کھانے والا پانی کا ادنی قطرہ پینے سے حانث ہو جائے گا اور اگر اس قسم کھانے والے نے دنیا جہاں کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو بیوی نے کہا میں نے طلاق دیدی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو یہ کہنا ایک طلاق کو شامل ہوگا مطلق بولنے کے وقت اور اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر اس نے دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی مگر یہ کہ جب اس کی منکوحہ بیوی کسی کی باندی ہو اس لئے کہ دو کی نیت باندی کے حق میں پوری جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو شادی کرلے تو یہ اجازت واقع ہوگی ایک عورت سے شادی کرنے پر اور اگر آقا نے دو عورتوں کے ساتھ شادی کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ دو شادیوں کی نیت غلام کے حق میں پوری جنس ہے۔

تیسرا درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرنے یا نہ کرنے میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہ کرنے کی دو مثالیں

تیسری بات : امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر احناف کی دلیل
چوتھی بات : اسم جنس کا حکم اور متفرع مسائل

پہلی بات: امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرنے یا نہ کرنے میں ائمہ کا اختلاف

امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ اس میں چار مذاہب ہیں۔

۱) ابو اسحاق الفرائی اور عبد القادر بغدادی رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

۲) امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

۳) بعض مشائخ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کو تقاضا کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ البتہ اگر امر بالفعل کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ متصف ہو تو اس شرط اور وصف کے تکرار سے امر میں تکرار آئے گا۔

۴) احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

دوسری بات: امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہ کرنے کی دو مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنا کر یوں کہا "طَلِّقِ امْرَأَتِيْ" یعنی تم میری بیوی کو طلاق دے دو۔ تو وکیل نے اس کی بیوی کو ایک طلاق دے دی، پھر مؤکل نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لیا تو اب وکیل کو امر اوّل کی وجہ سے دوبارہ اس عورت کو طلاق دینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ معلوم ہوا کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا "زَوِّجْنِيْ امْرَأَةً" یعنی میری کسی عورت سے شادی کرا دو۔ یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرانے کو شامل نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح آقا نے غلام سے کہا تَزَوَّجْ یعنی تم اپنا نکاح کر لو۔ تو غلام کو اس امر کی وجہ سے ایک مرتبہ نکاح کرنے کا اختیار ہوگا، آقا کا حکم غلام کے لیے ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔

تیسری بات: امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر احناف کی دلیل

امر بالفعل دراصل اختصار کے ساتھ فعل کے وجود کو طلب کرنے کا نام ہے، مثلاً اِضْرِبْ صیغہ امر ہے اور یہ مختصر کلام ہے اس کا مطول کلام اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ ہے اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم ثابت کرنے میں دونوں برابر ہوتے ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام مطول کے معنی کو متغیر کرنا اور بدلنا مقصود نہیں ہوتا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ وجود فعل کو طلب کرنے کا نام ہے۔ مثلاً اِضْرِبْ یہ اِفْعَلْ فِعْلَ

الضَّرْبِ کا اختصار ہے اور **اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ** جو کہ کلام مطول ہے وہ مصدر پر مشتمل ہے لہٰذا کلام مختصر **اِضْرِبْ** بھی مصدر پر مشتمل ہو گا۔ اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو پس مصدر فرد ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے صیغہ امر جو کہ مصدر کے معنی پر مشتمل ہے وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ ایک ہی چیز ہے اس لیے امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو تکرار کا بھی احتمال نہیں رکھے گا۔

چوتھی بات: اسم جنس کا حکم اور متفرع مسائل

حکم: اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عدم نیت اور عدم قرینہ کی صورت میں فرد حقیقی یعنی ادنیٰ فرد کو شامل ہوتی ہے اور فرد حکمی یعنی تمام افراد کے مجموعہ کا احتمال رکھتی ہے۔

اسم جنس کے افراد: اسم جنس کے دو افراد ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی

فرد حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو۔ جیسے ایک کا عدد۔ اور فرد حکمی وہ ہے جو تمام افراد کا مجموعہ ہو۔ جیسے تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے۔ پس فرد حقیقی بغیر نیت کے ثابت ہو گا اور فرد حکمی نیت سے ثابت ہو گا۔

اسم جنس کے حکم پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "**طَلِّقِيْ نَفْسَكِ**" کہا (اپنے آپ کو طلاق دے دو) جواب میں عورت نے کہا **طَلَّقْتُ** (میں نے اپنے آپ کو طلاق دے دی) تو عورت کو ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس لیے کہ ایک طلاق تو فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح ہو گی، اس لیے کہ تین مجموعہ ہے اور مجموعہ فرد حکمی ہے اور طلاق کے وقت فرد حکمی مراد لینا صحیح ہے اور اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہو گی اس لیے کہ دو عدد ہے اور اسم جنس عدد احتمال نہیں رکھتی، لہٰذا اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص قسم اٹھاتے ہوئے **وَاللهِ لَا أَشْرَبُ المَاءَ** کہا (اللہ کی قسم میں پانی نہیں پیوں گا) اور کوئی نیت نہیں کی، تو یہ شخص ادنی سا قطرہ پی لینے سے حانث ہو جائے گا اس لیے کہ پانی کا فرد حقیقی ادنی سا قطرہ ہے۔ اور اگر اس نے ساری دنیا کے پانی کی نیت کی تو وہ شخص کبھی بھی حانث نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس شخص کے لیے ساری دنیا کا پانی پینا ممکن نہیں اور اس کا یہ نیت کرنا صحیح ہو گا، اس لیے کہ ساری دنیا کا پانی فرد حکمی ہے۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح کوئی شخص دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہے **طَلِّقْهَا** (تو اس کو طلاق دے دے) تو یہ امر ایک طلاق کو بلا نیت شامل ہو گا کیونکہ طلاق کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح ہو گی کیونکہ طلاق کا فرد حکمی تین طلاقوں کا مجموعہ ہے اور اس صورت میں وکیل کو تین طلاقیں دینے کا اختیار حاصل ہو گا اور اگر دو

طلاقوں کی نیت کرے تو وہ نیت صحیح نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ دو طلاقیں طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی، بلکہ عدد محض ہے اور اسم جنس عدد کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور اگر منکوحہ باندی ہو تو دو طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا کیونکہ باندی کی طلاقوں کا مجموعہ دو ہے اور دو طلاقیں باندی کے حق میں فرد حکمی ہیں۔

چوتھا مسئلہ: اگر آقا نے غلام سے **تَزَوَّجْ** کہا (تو نکاح کرلے) اور آقا نے کوئی نیت نہیں کی تو بھی غلام نکاح کرسکتا ہے کیونکہ نکاح کا فرد حقیقی ایک ہے اور اگر آقا نے دو عورتوں سے نکاح کرنے کی نیت کی تو یہ نیت درست ہوگی کیونکہ دو عورتوں سے نکاح کرنا غلام کے حق میں کل جنس اور فرد حکمی ہے۔

الدَّرْسُ الرَّابِعُ

وَلَا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ؛ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ، بَلْ بِتَكْرَارِ أَسْبَابِهَا الَّتِيْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ، وَالْأَمْرُ لِطَلَبِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ، لَا لِإِثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوْبِ، وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ: أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وأَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ، فَإِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ، ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ، وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْوَاجِبَ فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ، فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ، ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ، فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً، فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ، لَا بِطَرِيْقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

ترجمہ: اور نہیں آئے گا اس اصول پر عبادات کے تکرار کی صورت کا اعتراض اس لئے کہ عبادات کا تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوا ہے جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق سے بندے کے ذمے میں واجب ہو چکی ہیں امر نفس وجوب کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ آدمی کے اس کہنے کی طرح ہے مبیع کا ثمن ادا کر، اور بیوی کا خرچ ادا کر، جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے تو امر متوجہ ہوگا اس عبادت کی ادائیگی کے لئے جو عبادت بندے کے ذمے واجب ہو چکی ہے، پھر جب امر شامل ہوتا ہے جنس کو تو وہ امر شامل ہوگا عبادت کی ساری اس جنس کو جو بندے کے ذمے واجب ہو چکی ہے اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ بلاشبہ ظہر کے وقت میں واجب ظہر کی نماز

ہے پھر امر متوجہ ہوا اس (ظہر کے) واجب کو ادا کرنے کے لئے پھر جب وقت مکرر ہو گا تو واجب مکرر ہو گا پس وہ امر شامل ہو گا اس دوسرے واجب کو اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ امر عبادت کی ساری اس جنس کو شامل ہے جو عبادت اس پر واجب ہو چکی ہے خواہ وہ عبادت روزے کی ہو یا نماز کی ہو پس تکرار والی عبادت کا تکرار شمول جنس کے اسی طریقے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس طریقے کی وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

چوتھا درس

آج کے درس میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کیے جائیں گے:

پہلا اعتراض: آپ کا یہ کہنا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ ہم عبادات میں دیکھتے ہیں کہ امر کی وجہ سے تکرار آیا ہے۔ جیسے **أَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ** میں **أَقِيْمُوْا** امر ہے اس کی وجہ سے ہر روز کی پانچ نمازیں پڑھنا واجب ہے معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح **اٰتُوا الزَّكَاةَ** امر کی وجہ سے ہر سال زکوۃ لازم ہوتی ہے۔ اور اسی طرح **مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** امر بالصوم ہے جس کی وجہ سے ہر سال کے روزے لازم ہوتے ہیں معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

جواب: عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں جو تکرار پیدا ہوا ہے وہ امر کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ ان عبادات میں تکرار ان کے اسباب کی وجہ پیدا ہوا ہے۔ جیسے نماز کا وقت نماز کے وجوب کے لیے سبب ہے اور زکوۃ کے وجوب کا سبب نصاب ہے اور روزے کے وجوب کا سبب شہود شہر (یعنی رمضان کا آنا) ہے، پس ان اسباب کے مکرر ہونے سے عبادات میں بھی تکرار آیا ہے۔ حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ چونکہ ایک ہے مکرر نہیں اس لیے حج بھی زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔

وضاحت: پہلے یہ بات سمجھیں کہ وجوب دو طرح کا ہوتا ہے: (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا

نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے ثابت ہوتا ہے۔ جیسے مبیع کے ثمن کا نفس وجوب عقدِ بیع سے ثابت ہوتا ہے اور اس کا وجوبِ ادا امر یعنی بائع کا قول "**أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ**" (مبیع کا ثمن ادا کرو) سے ثابت ہو گا۔ اور اسی طرح بیوی کے نفقہ کا نفس وجوب تو عقدِ نکاح سے ثابت ہو گا لیکن اس کا وجوبِ ادا "امر" یعنی قاضی کا قول "**أَدِّ نَفْقَةَ الزَّوْجَةِ**" (بیوی کا نفقہ دے دو) سے ثابت ہو گا۔

اس وضاحت کے بعد یہ سمجھیں کہ عبادات کا نفس وجوب تو ان کے اسباب یعنی اوقات سے ثابت ہو گا اور ان کا وجوب ادا امر سے ثابت ہو گا اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ عبادات میں تکرار امر سے ثابت نہیں ہو گا بلکہ عبادات

کے ان اسباب سے ثابت ہو گا جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور رہا امر تو وہ اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لیے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہے۔ پس نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ سبب سے ثابت ہوتا ہے اور سبب کے مکرر ہونے سے نفس وجوب میں تکرار آجاتا ہے لہٰذا یہ اعتراض واجب نہ ہو گا کہ عبادات میں تکرار امر سے آیا ہے۔

دوسرا اعتراض: عبادات کا نفس وجوب تو سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر تو وجوب ادا (یعنی ادائیگی کے وجوب) کے لیے آتا ہے۔ اب اعتراض یہ ہوتا ہے جو ادائیگی امر کی وجہ سے واجب ہو رہی ہے اس ادائیگی میں تکرار کیوں پیدا ہو رہا ہے؟ جب کہ امر کی وجہ سے ایک مرتبہ ادائیگی واجب ہونی چاہیے۔ ادائیگی کا تکرار یہ بتا رہا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے ورنہ ادائیگی میں تکرار نہ ہوتا؟

جواب: امر چونکہ مأمور بہ (عبادت) کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس کی دلالت فرد حقیقی اور فرد حکمی پر ہوتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی عبادت کا امر آئے تو یہ امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے۔ مثلاً ظہر کے وقت کی وجہ سے آدمی پر ظہر کی نماز واجب ہوتی ہے اور اس ظہر کی نماز کو ادا کرنے کے لیے جو امر متوجہ ہوا ہے وہ امر ظہر کی نماز کی کل جنس کو شامل ہے لہٰذا وہ امر اس دن کی ظہر کی نماز جو کہ فرد حقیقی ہے اس کو بھی شامل ہو گا اور پوری زندگی کی ظہر کی نمازیں جو کہ فرد حکمی ہے اس کو بھی شامل ہو گا یعنی آدمی کے بالغ ہونے سے لے کر اس کی موت تک جتنی ظہر کی نمازیں اس پر واجب ہیں یہ امر ان سب نمازوں کو شامل ہے۔ لہٰذا جب بھی سبب (یعنی وقت) کے مکرر ہونے سے نماز میں تکرار آئے گا تو یہ امر اس نماز کی ادائیگی کرنے کی طرف متوجہ ہو گا، اسی طرح ہر روز یہ امر نماز کی ادائیگی کی طرف متوجہ ہو گا۔ پس عبادات کے وجوب ادا میں جو تکرار آیا ہے وہ اس طرح آیا ہے، نہ کہ اس طرح کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

اسی طرح روزے کے وجوب کا سبب شہود شہر ہے۔ امر چونکہ جنس کو شامل ہوتا ہے اس لیے زندگی بھر کے تمام روزوں کو شامل ہو گا۔ اب جب بھی سبب (یعنی شہود شہر) کی وجہ سے وجوب میں تکرار آئے گا امر اس کی ادائیگی کی طرف متوجہ ہو گا لہٰذا اگلے سال رمضان آئے گا تو پہلے والے امر کی وجہ سے پھر روزہ فرض ہو جائے گا تو عبادت کا تکرار اس طریقہ سے ہو گا اس وجہ سے نہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

الدَرْسُ الخَامِسُ

فَصْلٌ: اَلْمَأْمُوْرُ بِهِ نَوْعَانِ: مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ، وَمُقَيَّدٌ بِهِ، وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُوْنَ الْأَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوْتَهُ فِي الْعُمْرِ، وعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي «الْجَامِعِ»: لَوْ نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرًا، لَهُ أَنْ يَعْتَكِفَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ، وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُوْمَ شَهْرًا، لَهُ أَنْ يَصُوْمَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ، وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ اَلْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ أَنَّهُ لَا يَصِيْرُ بِالتَّأْخِيْرِ مُفْرِطًا؛ فَإِنَّهُ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ، وَالْحَانِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ، وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا، فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِأَدَاءِ النَّاقِصِ، فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ أَدَاءً، وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً. وَعَنِ الْكَرْخِيِّ ﷺ أَنَّ مُوْجَبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوْبِ، وَلَا خِلَافَ فِيْ أَنَّ الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْاِئْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ إِلَيْهَا.

ترجمہ: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں؛ مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اور مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ واجب اس آدمی سے اپنی پوری زندگی میں فوت نہ ہو جائے اور مطلق عن الوقت کے اسی حکم کی بنا پر امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کا اعتکاف کرے گا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینے کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے روزے رکھے گا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینے کے چاہے روزے رکھے، اور زکوۃ، صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ آدمی تاخیر کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا اس لئے اگر زکوۃ کا نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوۃ کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور قسم توڑنے والے آدمی کا جب مال ختم ہو جائے اور وہ فقیر بن جائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول کی بنا پر نماز کی قضاء اوقات مکروہہ میں واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ جب قضاء مطلق ہو کر واجب ہوتی ہے تو وہ کامل ہو کر واجب ہوتی ہے، پس وہ آدمی ناقص نماز کی ادائیگی کے ساتھ فرض کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اس لئے عصر کی وقتی نماز کو ادا کرنا سورج کی سرخی کے وقت جائز ہو گا اور پچھلی کسی نماز عصر کی قضاء پڑھنا (سورج کی سرخی کے وقت) جائز نہیں ہو گا۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ مطلق امر کا حکم فوری وجوب ہے اور امام کرخی رحمہ اللہ کے ساتھ (جمہور کا) اختلاف صرف (فوری) وجوب میں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

پانچواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مامور بہ کی اقسام

دوسری بات: مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم میں ائمہ احناف کا اختلاف

تیسری بات : مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر جمہور کے مسلک کے مطابق چند متفرع مسائل

پہلی بات: مامور بہ کی اقسام

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت، مقیّد بالوقت

(۱) مطلق عن الوقت:

وہ مأمور بہ جس کے ادا کرنے کے لیے شریعت نے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو بلکہ مطلق چھوڑا ہو۔ جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر ، عشر وغیرہ

(۲) مقیّد بالوقت:

وہ مأمور بہ جس کے ادا کرنے کے لیے شریعت نے کوئی وقت مقرر کیا ہو۔ جیسے نماز، رمضان کے روزے وغیرہ

دوسری بات: مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم میں ائمہ احناف کا اختلاف

- جمہور علماء احناف کا مسلک یہ ہے کہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا علی التراخی واجب ہے اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے ادا کیا جائے یعنی زندگی میں جب بھی ادا کرے گناہ گار نہ ہو گا۔
- امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام کرخی رحمہ اللہ وَاجِب عَلَى الْفَوْرِ (یعنی فوری واجب ہونے) کے قائل ہیں۔

پس یہ دونوں حضرات تاخیر کرنے والے کو گناہ گار قرار دیتے ہیں جب کہ جمہور علماء احناف کے نزدیک تاخیر کرنے والا گناہ گار نہ ہو گا۔

تیسری بات: مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر جمہور کے مسلک کے مطابق چند متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ جامع کبیر میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے نذر مانی "لِلّٰهِ أَعْتَكِفُ شَهْرًا" یعنی اللہ کے لیے میں ایک ماہ اعتکاف میں بیٹھوں گا۔ تو اس کو اختیار ہے کہ کسی بھی مہینہ میں وہ اعتکاف میں بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ واجب علی التراخی ہے۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینہ کے روزہ رکھے گا تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی مہینہ کے روزے رکھے جس میں نذر مانی ہے بلکہ وہ تاخیر سے بھی روزہ رکھ سکتا ہے اور تاخیر کی وجہ سے وہ گناہ گار نہ ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر میں معروف مذہب یہ ہے کہ مکلّف ان کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ گار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص جو کہ صاحب نصاب ہے اس نے سال گزرنے پر زکوٰۃ ادا نہیں کی اور دوسرا سال بھی گزر گیا اسی طرح کئی سالوں تک اس نے زکوٰۃ ادا نہیں کی اور اس دوران اس کا سارا مال ہلاک ہوگیا، اسی طرح زمین کی ساری پیداوار ہلاک ہوجائے توان صورتوں میں وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔ پس زکوٰۃ اور عشر واجب ہونے کے بعد ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تاخیر سے بندہ گناہ گار نہیں ہوتا ورنہ یہ ساقط نہ ہوتے۔

چوتھا مسئلہ: ایک شخص نے قسم کھائی اور وہ حانث ہوگیا تو اب اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے۔ کفارہ ادا کرنے کی ترتیب یہ ہے کہ غلام آزاد کرے، اگر غلام نہ ملے تو دس مساکین کو کھانا کھلائے، اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو تین روزے رکھے۔ جب یہ شخص حانث ہوا تو اس کے پاس مال بھی تھا اور غلام بھی تھا لیکن اس نے کفارہ ادا نہیں کیا پھر اس کا مال ہلاک ہوگیا تو اب یہ روزہ سے کفارہ ادا کرے گا۔ روزہ سے کفارہ کا ادا کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفارہ کی ادائیگی میں جو تاخیر ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ گناہ گار نہیں ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ مأمور بہ مطلق عن الوقت واجب علی التراخی ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: مامور بہ مطلق عن الوقت کو چونکہ مؤخر کرنا جائز ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اوقات مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) کے وقت میں نماز کی قضا کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز جب وقت میں ادا نہ کی اور قضا کا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے لہٰذا قضا نماز مطلق عن الوقت ہوگی۔ قضا نماز جو مطلق عن الوقت ہے اس کے وجوب کا سبب نماز کا پورا وقت ہے اور نماز کا پورا وقت وقت کامل ہے اور سبب کامل سے شی کامل واجب ہوتی ہے نہ کہ ناقص۔ لہٰذا قضا نماز کامل واجب ہوگی اور واجبِ کامل ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے لہٰذا وقت مکروہ جو ناقص وقت ہے اس میں قضا نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوتی ہے نہ کہ کامل طریقہ پر۔ اسی کو مصنف رحمہ اللہ یوں ذکر فرمایا ہے کہ قضا چونکہ مطلق واجب ہوتی ہے اس لیے کامل واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو مکلف ناقص طریقہ پر ادا کرنے کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا۔

فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ أَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے ایک مسئلہ کو ذکر فرمارہے ہیں وہ یہ کہ احمرار کے وقت یعنی غروب آفتاب کے وقت آج کی عصر کی نماز تو جائز ہے لیکن گزشتہ کل کی عصر کی نماز کا قضا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے وجوب کے لیے وقت کا وہی جز سبب بنتا ہے جس جز میں بندہ نماز شروع کرتا ہے۔ جب اس شخص نے غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز شروع کی تو یہ ہی وقت نماز کے وجوب کا سبب بنا اور یہ وقت مکروہ اور ناقص ہے لہٰذا جب سبب ناقص ہے تو آج کے دن کی عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی جو چیز ناقص واجب ہو، اسے ناقص طریقہ پر ادا کرنا جائز ہے۔ لیکن گزشتہ دن کی عصر کی نماز کی قضا غروب آفتاب کے وقت اس لیے جائز نہیں کہ اس کے وجوب کا سبب کامل وقت ہے اور جو کامل واجب ہو، اسے ناقص طریقہ پر ادا کرنا درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج کے غروب آفتاب جو کہ ناقص

وقت ہے اس میں گزشتہ کل کی عصر کی نماز کی قضا جائز نہ ہوگی۔

عَنِ الْكَرْخِيِ أَنَّ مُوْجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ کی ایک بات کی وضاحت کر رہے ہیں وہ یہ کہ مأمور بہ مطلق عن الوقت کا حکم جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے لیکن امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے یعنی ادا کرنے میں جلدی کرنا واجب ہے۔ پس اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مأمور بہ کو جلد ادا کرنا مستحب ہے۔

الدَرْسُ السَّادِسُ

وَأَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ، نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ، حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ، وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ آخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهِ، حَتَّى لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وُجُوْبَ الصَّلَاةِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ صِحَّةَ صَلَاةٍ أُخْرٰى فِيْهِ، حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيْعَ وَقتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ، وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُوْرُ بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ لِأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ؛ لِأَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ، وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ.

ترجمہ: اور جو مامور بہ مقید بالوقت ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں پہلی وہ قسم ہے کہ وقت اس فعل (مامور بہ) کے لئے ظرف ہو اس لئے پورے وقت کو فعل مامور بہ میں گھیر نا شرط نہیں ہو گا جیسے نماز، اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس وقت میں اسی فعل کی جنس میں سے کسی دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے اسی وقت میں اسی لئے اگر کسی آدمی نے نذر مانی اس بات کی کہ وہ اتنی رکعتیں ظہر کے وقت میں پڑھے گا تو وہ نذر اس پر لازم ہو جائے گی، اور اس قسم کے حکم میں سے یہ (بھی) ہے اس وقت میں نماز کا واجب ہونا اسی وقت میں کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے ظہر کے سارے وقت کو غیر ظہر میں مشغول رکھا تو یہ مشغول رکھنا جائز ہے۔ اور اس قسم کے حکم میں یہ (بھی) ہے کہ وہ مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہیں ہو گا اس لئے کہ مامور بہ کا غیر جب اس وقت میں مشروع ہے تو وہ (اصل) مامور بہ ادا کرنے کے ساتھ متعین نہیں ہو گا اگرچہ وقت تنگ ہو کیونکہ نیت کا اعتبار (وجوبی طور پر) مقابل کے اعتبار کی وجہ سے ہے اور وہ مقابل وقت کی تنگی کے باوجود باقی ہے۔

چھٹا درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے بہ طورِ تمہید کے ایک بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: ظرف اور معیار کی وضاحت

ظرف: اہل اصول کے ہاں ظرف اسے کہتے ہیں کہ مامور بہ ادا ہونے کے بعد وقت فاضل ہو۔ جیسے نماز۔

معیار: اسے کہتے ہیں کہ مامور بہ ادا ہونے کے بعد فاضل وقت نہ ہو۔ جیسے روزہ۔

اب آج کے درس کی دو باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات: مامور بہ موقّت کی اقسام اور پہلی قسم کی وضاحت

دوسری بات: مامور بہ موقّت کی پہلی قسم کے حکموں کا ذکر

پہلی بات: مامور بہ موقّت کی اقسام اور پہلی قسم کی وضاحت

مامور بہ موقّت کی دو قسمیں ہیں: (۱) وقت مامور بہ کے لیے ظرف ہو گا۔ (۲) وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو گا۔

پہلی قسم وقت مامور بہ کے لیے ظرف ہو: مأمور بہ یعنی فعل نے تمام وقت کو گھیرا ہوا نہ ہو بلکہ مأمور بہ ادا کرنے کے بعد وقت فاضل بچے۔ جیسے نماز کا وقت کہ سنت کے مطابق نماز ادا کرنے کے باوجود وقت فاضل بچ جاتا ہے۔

دوسری بات: مامور بہ موقّت کی پہلی قسم کے حکموں کا ذکر

پہلا حکم: اس وقت میں فعل کا واجب ہونا اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے یعنی ایک وقت میں ایک فعل واجب کے ساتھ اسی جنس کا دوسرا فعل واجب کیا جا سکتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر مانی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی۔

دوسرا حکم: اس وقت میں نماز کا واجب ہونا دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک نماز واجب ہو لیکن اگر اس وقت میں دوسری نماز پڑھی جائے تو وہ بھی صحیح ہو گی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ظہر کے پورے وقت کو دوسری نماز کے ساتھ مشغول کر دیا تو یہ نماز درست ہو گی اگرچہ ظہر کی نماز چھوڑنے کی وجہ سے وہ شخص گناہ گار ہو گا۔

تیسرا حکم: مامور بہ بغیر تعیینِ نیت کے ادا نہیں ہو گا کیونکہ وقت مامور بہ کے لیے ظرف ہونے کی وجہ سے جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب وقت میں دونوں مشروع ہیں تو مامور بہ بغیر نیت ادا کرنے سے متعین نہ ہو گا بلکہ اس کو متعین کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہو گا اگرچہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو پس اگر ظہر کا وقت صرف اتنا باقی رہ گیا کہ اس میں صرف ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں تب بھی یہ متعین نہ ہوں گی بلکہ نیت ضروری ہو گی کیونکہ مزاحم اب بھی موجود ہے اس طور پر کہ کوئی شخص اس تنگ وقت میں نفل یا قضا پڑھ لے تو یہ جائز ہے لہٰذا بغیر نیت کے مامور بہ ادا نہ ہو گا۔

الدَرسُ السَّابعُ

وَالنَّوْعُ الثَّانِي: مَا يَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهُ وَذٰلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ، وَمِنْ حُكْمِهِ: أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِيْ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوْزُ اَدَاءُ غَيْرِهِ فِيْهِ حَتّٰى أَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ، لَا عَمَّا نَوٰى، وَإِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ؛ فَإِنَّ ذٰلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ، وَلَايَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ؛ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيْرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ؛ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

ترجمہ: مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور اس کی مثال روزہ ہے اس لئے کہ روزہ متعین ہے وقت کے ساتھ اور وہ وقت دن ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب متعین کر دیا ہے روزہ کے لئے وقت تو اس روزہ کا غیر اس وقت میں واجب نہ ہو گا اور جائز نہ ہو گا اس روزہ کے غیر کا ادا کرنا اس وقت میں اسی لئے تندرست مقیم آدمی نے اگر رمضان میں کوئی دوسرا واجب روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہی ادا ہو گا وہ روزہ ادا نہیں ہو گا جس کی اس نے نیت کی ہے اور جب اس مامور بہ کا کوئی مقابل وقت میں نہ رہا تو نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط بھی ساقط ہو گئی اس لئے کہ متعین کرنے کی شرط مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور نفس نیت ساقط نہیں ہو گی اس لئے کہ کھانے پینے اور جماع سے رکنا روزہ نہیں بنتا نیت کے بغیر کیونکہ شرعی روزہ کھانے پینے اور جماع سے دن کو نیت کے ساتھ رکنے کا نام ہے۔

ساتواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : معیار کی پہلی قسم (شریعت نے جس کے لیے وقت متعین کیا ہو) کی وضاحت

دوسری بات: معیار کی پہلی قسم کا پہلا حکم اور اس پر متفرع مسئلہ

تیسری بات : معیار کی پہلی قسم کا دوسرا حکم اور اس کی وضاحت

چوتھی بات : ایک اعتراض اور اس کا جواب

پہلی بات: معیار کی پہلی قسم (شریعت نے جس کے لیے وقت متعین کیا ہو) کی وضاحت

وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو یعنی وقت مامور بہ کا اس طرح استیعاب کرے کہ مامور بہ کے ادا ہونے کے وقت زائد نہ بچے۔ جیسے روزہ وقت کے ساتھ مقید ہے اور وہ دن ہے جتنا دن ہو گا اتنا ہی روزہ ہو گا یعنی اگر دن لمبا ہو گا تو روزہ بھی لمبا ہو گا اور اگر دن چھوٹا ہو گا تو روزہ بھی چھوٹا ہو گا۔

دوسری بات: معیار کی پہلی قسم کا حکم اور اس پر متفرع مسئلہ

حکم: شریعت نے مامور بہ کے لیے جو وقت متعین کر دیا ہے اس متعین وقت میں اس مامور بہ کے علاوہ دوسرے فعل کو ادا کرنا جائز نہیں۔

حکم پر متفرع ایک مسئلہ: اگر رمضان کے مہینہ میں کسی تندرست اور مقیم شخص نے واجب آخر یعنی قضا یا کفارہ یا نذر کے روزے کی نیت کی تو رمضان کا ہی روزہ ادا ہو گا واجب آخر ادا نہ ہو گا کیونکہ شریعت نے رمضان کے مہینے کو فرض روزوں کے لیے مختص کر دیا ہے۔

تیسری بات: معیار کی پہلی قسم کا دوسرا حکم اور اس کی وضاحت

وَإِذَا انْدَفَعَ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے معیار کی پہلی قسم کا دوسرا حکم ذکر فرما رہے ہیں۔

حکم: جو وقت مامور بہ کے لیے معیار ہے اور شریعت کی طرف سے متعین ہے تو جب اس سے مزاحم دور ہو گئے تو وہاں تعیین نیت کی شرط بھی ختم ہو گئی۔

حکم کی وضاحت: جب اس وقت یعنی رمضان کے دن میں مزاحم موجود نہیں ہے یعنی دوسرا کوئی روزہ درست نہیں ہے تو یہاں یعنی رمضان کے دن میں تعیین والی شرط بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ تعیین نیت کی شرط مزاحم کو ختم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور یہاں کوئی مزاحم موجود نہیں ہے لہٰذا مطلق روزہ کی نیت کرے تو رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

چوتھی بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہو رہا ہے کہ جب رمضان کا مہینہ رمضان کے روزے کے لیے متعین ہے تو نیت بھی شرط نہیں ہونی چاہیے بغیر نیت کے روزہ صحیح ہونا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ اصل نیت ساقط نہیں ہو گی اس لیے کہ محض کھانے، پینے اور جماع سے رک جانے سے روزہ نہیں ہوتا جب تک نیت نہ ہو کیونکہ شریعت میں روزہ نام دن کو نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رک جانے کا ہے۔ تو روزہ تین چیزوں کا نام ہوا (۱) اشیائے ثلاثہ سے رکنا (۲) دن کے وقت روزہ رکھنا (۳) نیت کے ساتھ روزہ رکھنا۔ ان میں سے ایک بھی نہ پایا جائے تو روزہ ادا نہیں ہو گا لہٰذا رمضان کے روزوں میں اصل نیت ساقط نہ ہو گی۔

الدَرْسُ الثَّامِنُ

وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ، حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ، لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ، وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ، وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَغَيْرِهَا، وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ: أَنَّهُ يَشْتَرِطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ؛ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ، ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهِ مُوَقَّتًا أَوْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ، وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ، مِثَالُهُ: إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهِ لَزِمَهُ ذٰلِكَ، وَلَوْ صَامَهُ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهِ جَازَ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا، فَلَا يتَمَكَّنُ العَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهِ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ، لَا عَمَّا نَوَى؛ لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ؛ إِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيْقِهِ، فَجَازَ أَنْ يُؤَثِّرَ فِعْلُهُ فِيْمَا هُوَ حَقُّهُ، لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ. وَعَلَى اعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَايِخُنَا: إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنَى، سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنَى، حَتَّى لَا يَتَمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ؛ لِأَنَّ السُّكْنَى فِيْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ، فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِسْقَاطِهِ، بِخِلَافِ النَّفَقَةِ.

ترجمہ: اور اگر شریعت نے متعین نہ کیا (مامور بہ کے لئے وقت کو) تو متعین نہ ہوگا کوئی وقت اس کے لیے بندوں کے متعین کرنے کے ساتھ حتی کہ بندے نے چند دنوں کو رمضان کی قضاء کے لئے متعین کیا تو وہ قضاء رمضان کے لئے متعین نہیں ہونگے اور ان دنوں میں کفارہ کا روزہ اور نفلی روزہ رکھنا جائز ہو گا، اور قضاء رمضان کا روزہ ان دنوں میں اور ان کے علاوہ دنوں میں رکھنا جائز ہو گا اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ نیت کے ساتھ اس کو متعین کرنا شرط ہو گا مزاحم کے پائے جانے کی وجہ سے۔ پھر بندے کے لئے جائز ہے کہ اپنے آپ پر کوئی روزہ واجب کرے خواہ وہ معین ہو یا غیر معین ہو اور اس کو شریعت کا حکم تبدیل کرنے کا حق نہیں ہو گا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین دن کی نذر مانی تو وہ نذر اس پر لازم ہو جائے گی اور اگر اس نے معین دن (نذر کی بجائے) رمضان کا قضاء یا اپنی قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لئے کہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق چھوڑا ہے پس بندہ قادر نہیں ہو گا اس قضاء کو اس معین دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے تبدیل کرنے پر اور لازم نہیں آئے گا اس پر یہ سوال کہ جب اس نے معین دن

نفل کا روزہ رکھ لیا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہو گا نفل کا وہ روزہ ادا نہیں ہو گا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لئے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے اور بندہ خود مستقل ہوتا ہے اپنے حق کے چھوڑنے میں اور اپنے حق کو ثابت کرنے میں پس جائز ہے یہ بات کہ بندے کا فعل اثر کرے اس میں جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں جو شریعت کا حق ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب میاں بیوی نے خلع میں شرط لگائی کہ بیوی کے لئے نہ نفقہ ہو گا اور نہ رہائش ہو گی تو نفقہ ساقط ہو جائے گا رہائش ساقط نہیں ہو گی اس لئے خاوند عورت کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں ہو گا اس لئے کہ عدت والے گھر میں عورت کا رہنا شریعت کا حق ہے اس لئے وہ بندہ شریعت کے حق کو ساقط کرنے پر قادر نہیں ہو گا بخلاف خرچے کے۔

آٹھواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: معیار کی دوسری قسم (شریعت نے جس کے لیے وقت متعین نہ کیا ہو) کی وضاحت

دوسری بات: معیار کی دوسری قسم کا حکم

تیسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

چوتھی بات: ایک اصول اور اس پر متفرع مسئلہ

پہلی بات: معیار کی دوسری قسم (شریعت نے جس کے لیے وقت متعین نہ کیا ہو) کی وضاحت

معیار کی دوسری قسم شریعت نے جس کے لیے وقت متعین نہ کیا ہو وہ بندے کے وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہو گا۔ جیسے رمضان کے قضا روزوں کے لیے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو اب اگر کوئی شخص کچھ ایام کو رمضان کی قضا کے لیے متعین کر دیتا ہے کہ میں انہیں دنوں میں رمضان کی قضا کروں گا تو اس کی یہ تعیین صحیح نہیں ہو گی بلکہ ان دنوں میں اگر اس نے کفارے یا نذر کے روزے رکھے تو یہ بھی صحیح ہوں گے اس لیے کہ شریعت نے رمضان کی قضا کو مطلق رکھا ہے کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ جیسے اللہ کا فرمان ہے **فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** اب شریعت نے ایام یعنی دوسرے دنوں کو مطلق رکھا ہے لہٰذا اگر کوئی شخص قضا رمضان کے لیے کوئی وقت متعین کرتا ہے تو وہ مطلق کو مقید کرتا ہے اور شریعت کے حکم کو بدلنا بندے کے اختیار میں نہیں ہے لہٰذا قضا رمضان کے لیے دن متعین کرنا بھی درست نہ ہو گا۔

دوسری بات: معیار کی دوسری قسم کا حکم

حکم: یہ ہے کہ اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے۔ جیسے یوں نیت کرے کہ میں قضاء رمضان کا روزہ رکھتا ہوں یا نذر کا روزہ رکھتا ہوں۔ کیونکہ یہاں مزاحم موجود ہے لہٰذا مزاحمت کو ختم کرنے کے لیے نیت کو متعین کرنا ضروری ہو گا۔ اس لیے قضاء رمضان اور نذر کے روزے تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوں گے۔

تیسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: اگر کسی آدمی نے جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی پھر اس نے جمعہ کے دن نفل روزہ رکھ لیا تو نفل روزہ ادا نہیں ہو گا بلکہ نذر کا روزہ ہی ادا ہو گا حالانکہ شریعت نے نفل روزہ کو مطلق مشروع کیا ہے جب کہ آپ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن اگر اس نے نفل روزہ رکھ لیا تو وہ نفل روزہ ادا نہیں ہو گا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: بندہ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی چیز واجب کر لے موقت یا غیر موقت۔ لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ شریعت کے حکم کو متغیر کر دے۔ پس نذر کا روزہ شریعت کا حق ہے اور نفل روزہ بندے کا اپنا حق ہے۔ بندے کا اپنا حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو نفل روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار حاصل ہے یعنی جب بھی چاہے وہ نفل روزہ رکھ سکتا ہے لیکن اس نے ایک دن نذر کے لیے متعین کر کے اپنے حق کو خود متغیر اور تبدیل کیا ہے تو اس کا اپنا فعل اپنے حق میں مؤثر ہو گا اسی وجہ سے نذر والے دن وہ نفل کا روزہ رکھے گا تو نفل کا روزہ ادا نہ ہو گا بلکہ نذر کا ہی ادا ہو گا۔

چوتھی بات: ایک اصول اور اس پر متفرع مسئلہ

اصول: بندے کا فعل اس کے اپنے حق میں مؤثر ہو گا لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہ ہو گا۔

اصول پر متفرع مسئلہ مذکورہ اصول کی بنا پر ہمارے مشائخ احناف فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی نے خلع میں یہ شرط لگا دی کہ عدت کے دنوں کا نفقہ اور سکنی عورت کو نہیں ملے گا تو ان کے اس طرح شرط لگانے سے نفقہ ساقط ہو جائے گا لیکن سکنی ساقط نہ ہو گا۔ اس لیے کہ سکنی شریعت کا حق ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" یعنی عورتوں کو عدت کے دنوں میں گھر سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔ معلوم ہوا کہ سکنی شریعت کا حق ہے اور شریعت کے حق کو بندہ ساقط نہیں کر سکتا لہٰذا شوہر کو عدت کے دنوں میں اس عورت کو گھر سے نکالنے کا حق حاصل نہ ہو گا۔ بخلاف نفقہ کے، کہ نفقہ عورت کا حق ہے اس لیے کہ بیوی اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرتی ہے، اس کے عوض شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ پس جب نفقہ عورت کا حق ہے اور بندہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر قادر ہے لہٰذا عورت کا نفقہ ساقط کرنے کی شرط لگانا درست ہے اس شرط کے نتیجہ میں عورت کے لیے نفقہ نہ ہو گا۔

الدَرْسُ التَّاسِعُ

فَصْلٌ: اَلْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلٰى حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ إِذَا كَانَ الْآمِرُ حَكِيْمًا؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَنَّ الْمَأْمُوْرَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوْجَدَ، فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهُ، ثُمَّ الْمَأْمُوْرُ بِهِ فِيْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ: حَسَنٌ بِنَفْسِهِ، وَحَسَنٌ لِغَيْرِهِ، فَالْحَسَنَ بِنَفْسِهِ: مِثْلُ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ، فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلٰى الْعَبْدِ أَدَاؤُهُ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ، وَهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ، مِثْلُ الْإِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى، وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِإِسْقَاطِ الْآمِرِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا وَجَبَتِ الصَّلَاةُ فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ أَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ، وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ.

ترجمہ: کسی چیز کا حکم کرنا دلالت کرتا ہے مامور بہ کی خوبی پر جب کہ حکم دینے والا خوبیوں والا ہو اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے۔ پس تقاضہ کیا اس (حکیم) کے امر نے مامور بہ کی حسن کا۔پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حسن بنفسہ۔ (۲) حسن لغیرہ۔ پس حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے اور انعام کرنے والے کا شکر ادا کرنا اور سچ بولنا اور عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اس کی طرح دوسری وہ عبادتیں ہیں جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر اس مامور بہ کا ادا کرنا واجب ہوا ہے تو وہ مامور بہ بندے کے ذمے سے ساقط نہیں ہوگا ادا کرنے کے بغیر، اور یہ حکم اس قسم میں ہے جو بندے سے ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو، اور باقی رہی وہ قسم جو بندے کے ذمے سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو تو وہ بندے کے ذمے سے یا تو ساقط ہوگی ادا کرنے کے ساتھ یا آمر کے ساقط کرنے کے ساتھ اور اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز واجب ہوئی (بندے کے ذمے) اول وقت میں تو نماز کا واجب ساقط ہوگا نماز کو ادا کرنے کے ساتھ یا نماز کے آخری وقت میں جنون اور حیض و نفاس پیش آجانے کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے کہ شریعت نے نماز کو بندے کے ذمے سے خود ساقط کر دیا ہے ان عوارض کے پیش آنے کے وقت اور نماز کا واجب ساقط نہیں ہوگا وقت کی تنگی اور پانی اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

نواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : امر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پائے جانے کی وجہ

دوسری بات: مامور بہ کی باعتبار حسن کے اقسام اور ان کی تعریفات

تیسری بات : حسن لذاتہ کی اقسام، ان کا حکم اور متفرع مسائل

پہلی بات: امر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پائے جانے کی وجہ

اُمر یعنی اللہ تعالیٰ حکیم ذات ہے اور اس کا ہر فعل حکمت کے مطابق ہے اور حکیم اچھی باتوں کا حکم کرتا ہے اور بری باتوں سے روکتا ہے۔ پس حکیم جس چیز کا حکم کرے گا اس میں یقیناً حسن ہو گا۔

دوسری بات: مامور بہ کی باعتبار حسن کے اقسام اوران کی تعریفات

مامور بہ کی باعتبار حسن کے دو قسمیں ہیں (۱)حسن لذاتہ (۲)حسن لغیرہ

حسن لذاتہ کی تعریف: یہ ہے کہ مامور بہ کی ذات میں حسن پایا جائے، یعنی کسی غیر کی وجہ سے حسن نہ آیا ہو۔

مثالیں: جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر دل سے ایمان لانا، انعام واحسان کرنے والے کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، اور عدل کرنا، اور نماز پڑھنا وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں مامور بہ ہیں ان کی ذات میں حسن ہے کسی دوسری چیز کے واسطہ سے ان میں حسن نہیں آیا ہے۔

تیسری بات: حسن لذاتہ کی اقسام، ان کا حکم اور مثالیں

حسن لذاتہ کی دو اقسام ہیں: (۱)جو سقوط کا احتمال نہ رکھتا ہو (۲)جو سقوط کا احتمال رکھتا ہو۔

پہلی قسم کا حکم: یہ ہے کہ بندے پر جب اس کا ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ادا کرنے سے ہی ذمہ سے ساقط ہو گا۔ بغیر ادا کے ساقط نہ ہو گا۔ جیسے: اللہ تعالیٰ کی ذات پر دل سے ایمان لانا۔ یعنی تصدیق قلبی بندے کے ذمے سے کسی وقت بھی ساقط نہیں ہوتی ہے، خواہ حالتِ اکراہ ہی کیوں نہ ہو۔

دوسری قسم کا حکم: یہ ہے کہ بندے کے ذمے سے مامور بہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہو گا یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو گا۔ جیسے نماز

حسن لذاتہ کی دوسری قسم پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: نماز جب واجب ہو جائے تو وہ ادا کرنے سے ہی ساقط ہو جاتی ہے، یا اٰمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو گی۔ جیسے نماز کے آخری وقت میں جنون طاری ہو گیا اور وہ جنون ایک دن اور ایک رات سے تجاوز کر گیا تو نماز اس کے ذمے سے

ساقط ہو جائے گی۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح کسی عورت نے اول وقت میں نماز نہیں پڑھی اور آخر وقت میں اس عورت کو حیض آیا یا نفاس آیا تو نماز اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گی۔

شریعت نے ان عوارض کی وجہ سے نماز ساقط کر دی ہے۔ البتہ وقت تنگ ہو جانے کی صورت میں یا پانی نہ ملنے کی صورت میں یا لباس نہ ملنے کی صورت میں نماز ساقط نہ ہو گی، بلکہ اگر قضاء ہو گئی تو بعد میں اس کی قضاء کرے گا۔ شریعت نے ان عوارض کی صورت میں نماز ساقط نہیں کی ہے۔ اس لیے نماز ساقط نہ ہو گی۔

الدَّرْسُ العَاشِرُ

اَلنَّوْعُ الثَّانِي: مَا يَكُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ، وَذٰلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلٰى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلَاةِ، فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا إِلٰى أَدَاءِ الْجُمُعَةِ، وَالْوُضُوْءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مِفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ. وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ: أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلٰى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ، وَلَا يَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ، وَلَوْ سَعٰى إِلٰى الْجُمُعَةِ، فَحُمِلَ مُكْرَهًا إِلٰى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُوْنُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ، وَكَذٰلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّئًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ، وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ؛ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ، وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ، وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذٰلِكَ مَأْمُوْرًا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُفْضِيُ إِلٰى الْحَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

ترجمہ: مامور بہ کی دوسری قسم وہ ہے جو حسن ہو غیر کے واسطے کی وجہ سے اور اس کی مثال جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضوء کرنا ہے، اس لئے کہ سعی الی الجمعہ خوبی والا ہے اس واسطے کی وجہ سے کہ وہ اداء جمعہ تک پہنچانے والا ہے اور وضوء خوبی والا ہے کہ اس واسطہ کی وجہ سے کہ وہ نماز کی کنجی ہے، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے اس سعی الی الجمعہ واجب نہیں ہو گی اس آدمی پر جس پر جمعہ نہیں ہے اور وضوء واجب

نہیں ہے اس آدمی پر جس پر نماز واجب نہیں ہے، اور اگر کسی آدمی نے جمعہ کی طرف سعی کی اور اس کو زبردستی اٹھا لیا گیا کسی دوسری جگہ کی طرف جمعہ کی نماز قائم کرنے سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی، اور اگر کوئی آدمی اعتکاف کئے ہوئے ہو جامع مسجد میں تو سعی الی الجمعہ اس سے ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے وضوء کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضوء ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضوء واجب ہوگا اور اگر کوئی آدمی باوضوء ہو نماز کے واجب ہونے کے وقت تو اس پر تازہ وضوء کرنا واجب نہیں ہوگا، اور مامور بہ حسن لغیرہ کی اس قسم کے قریب حدود و قصاص اور جہاد ہے اس لئے حد لگانا حسن وخوبی والا کام ہے جرم سے روکنے کے واسطے کی وجہ سے اور جہاد کرنا حسن وخوبی والا کام ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور حق تعالی کے کلمے کو بلند کرنے کے واسطے کی وجہ سے اور اگر ہم اس واسطہ کے نہ ہونے کو فرض کرلیں تو یہ حدود وغیرہ مامور بہ بن کر باقی نہیں رہیں گے اس کہ اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہوتا تو امیر پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

دسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر جائیں گی۔

پہلی بات : حسن لغیرہ کی تعریف اور مثالیں

دوسری بات: حسن لغیرہ کا حکم اور اس پر چند متفرع مسائل

تیسری بات : حسن لغیرہ کی قریب والی صورتیں

پہلی بات: حسن لغیرہ کی تعریف اور مثالیں

حسن لغیرہ کی تعریف: حسن لغیرہ وہ مامور بہ ہے جس کی ذات میں حسن نہ ہو، بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں حسن آ گیا ہو۔

پہلی مثال: سعی الی الجمعہ حسن لغیرہ ہے، اس لیے کہ سعی میں بظاہر کوئی حسن نہیں ہے۔ اس لیے کہ سعی نام ہے چلنے کا، اس میں جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے۔ چونکہ یہ سعی جمعہ کی طرف ہے؛ لہٰذا جمعہ کی وجہ سے حسن آگیا۔

دوسری مثال: وضو میں بظاہر کوئی حسن نہیں ہے، کیونکہ اس میں پانی بہایا جاتا ہے۔ البتہ وضو چونکہ نماز کے لیے کیا جاتا ہے اس لیے نماز کی وجہ سے وضو میں حسن آگیا۔

دوسری بات: حسن لغیرہ کا حکم اور اس پر چند متفرع مسائل

حسن لغیرہ کا حکم: حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے واسطہ کے ساقط ہونے سے مامور بہ ساقط ہو جائے گا۔

حسن لغیرہ کے حکم پر چند متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: چنانچہ جس آدمی پر جمعہ واجب نہیں ہے اس پر سعی الی الجمعہ بھی واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح جس شخص پر نماز واجب نہیں ہے اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: یہی وجہ ہے جس پر جمعہ واجب ہے، اس نے ایک مرتبہ سعی الی الجمعہ کی اور جامع مسجد پہنچ گیا پھر جمعہ کی نماز سے قبل کسی نے اس کو زبردستی دوسری جگہ پہنچا دیا تو اس پر دوبارہ سعی الی الجمعہ لازم ہوگی۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح جس شخص پر جمعہ واجب ہے وہ اعتکاف میں بیٹھ گیا تو سعی اس سے ساقط ہو جائے گی، کیونکہ سعی کا مقصد نماز جمعہ کی ادائیگی ہے۔

چوتھا مسئلہ: اسی طرح کسی شخص نے نماز کے لیے وضو کیا، پھر نماز سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہو گا۔ کیونکہ وضو کا مقصد نماز ہے، جو ابھی ادا نہیں ہوئی ہے۔

پانچواں مسئلہ: اسی طرح کوئی شخص اگر نماز کے وقت باوضو ہو تو اس کو دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مقصود بغیر تجدید وضو کے حاصل ہو جائے گا۔

تیسری بات: حسن لغیرہ کی قریب والی صورت

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے حسن لغیرہ کی ایک صورت بیان فرما رہے ہیں جو کہ حسن لغیرہ کے قریب ہے۔

مثالیں: جیسے حدود، قصاص اور جہاد۔

حد: میں بذاتہ کوئی حسن نہیں ہے، کیونکہ حد نام ہے اللہ کے بندوں کو سزا اور عذاب دینے کا۔ اس میں بظاہر کوئی اچھائی نہیں ہے، البتہ حد لاگو کرنے کا مقصد اللہ کے بندوں کو جنایت سے روکنا ہے۔ جیسے: زنا، شراب نوشی وغیرہ۔ اور جنایت سے روکنا اچھی چیز ہے۔ لہٰذا حد میں جنایت سے روکنے کے واسطے سے حسن آیا، اس لیے حسن لغیرہ ہے۔

قصاص: اللہ کے بندوں کو قتل کرنے کا نام ہے۔ اس میں بظاہر کوئی حسن نہیں ہے، مگر قصاص چوں کہ ظالموں کو قتل سے روکنا ہے اور یہ اچھی چیز ہے۔ لہٰذا قصاص میں حسن ظالموں کو ظلم سے روکنے کے واسطے سے آیا، اس لیے قصاص بھی حسن لغیرہ ہے۔

جہاد: میں بھی بذاتہ حسن نہیں ہے، اس لیے کہ جہاد نام ہے اللہ کے بندوں کو قتل کرنے اور عمارتوں کو خراب کرنے کا وغیرہ۔ اس میں بظاہر کوئی خوبی نہیں ہے، لیکن جہاد کفار کے شر کو دور کرتا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرتا ہے۔ اور یہ اچھی چیز

ہے۔اس لیے جہاد میں اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے حسن آیا۔ اس لیے یہ بھی حسن لغیرہ کی قسم ہے۔

وَلَوْفَرَضْنَاعَدْمَ الْوَاسِطَةِ لَايَبْقٰى ذٰلِكَ مَأْمُوْرًا بِهٖ....إلخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیا جائے تو حد، قصاص اور جہاد مامور بہ نہ رہیں گے۔ چنانچہ اگر جنایات نہ ہوں تو حدود واجب نہ ہوں گے۔ اور اگر جنگ کا سبب بننے والا کفر نہ رہے تو جہاد واجب نہ ہو گا۔

اعتراض: یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے حدود، قصاص اور جہاد کو **وَالْقَرِيْبُ مِنْهُ** سے تعبیر کیا ہے جب کہ یہ چیزیں حسن لغیرہ ہی ہیں۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ **وَكَذٰلِكَ الْحُدُوْدُوَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ** کہنا چاہیے تھا۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ **وَالْقَرِيْبُ مِنْهُ** فرماکر حسن لغیرہ کی دو قسموں کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں

پہلی قسم: حسن لغیرہ کی پہلی قسم یہ ہے وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو ادا کرنے سے مامور بہ ادا نہ ہو، بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے لیے مستقل عمل کرنا پڑے۔ جیسے سعی اور وضو۔ سعی کے ادا کرنے سے جمعہ ادا نہیں ہوتا ہے اور وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہوتی ہے۔ جمعہ اور نماز کے لیے علیحدہ مستقل عمل کرنا پڑے گا اور سعی اور وضو کے لیے علیحدہ عمل کرنا پڑے گا۔

دوسری قسم: حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ غیر مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے، غیر کو ادا کرنے کے لیے مستقل عمل کی ضرورت نہ پڑے۔ جیسے: حد، قصاص اور جہاد۔

یہاں غور کریں مامور بہ ادا کرنے سے وہ غیر خود بخود ادا ہو جاتا ہے۔ مامور بہ کو ادا کرنے کے لیے الگ اور غیر کو ادا کرنے کے لیے الگ عمل کی ضرورت نہیں۔ جیسے اگر حد قائم کی جائے تو جنایت سے رکنے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ قصاص جاری کرنے سے ظالموں کو قتل سے روکنے کا عمل خود بخود حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جہاد کا عمل کرنے سے اعلاء کلمۃ اللہ خود بخود حاصل ہو جاتا ہے۔ الگ سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہے۔

انہی دو قسموں کی طرف اشارہ کرنے کے لیے مصنف رحمہ اللہ نے **وَالْقَرِيْبُ مِنْهُ** فرمایا۔ پہلی قسم حسن لغیرہ میں کامل تھی اس لیے اس کو مقدم کر دیا اور دوسری قسم ناقص تھی اس لیے اس کو بعد میں ذکر کیا۔

الدرسُ الحَادِي عَشَرَ

بحث الأداء والقضاء:

فَصْلٌ: اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ: أَدَاءٌ وَقَضَاءٌ، فَالْأَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ، وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ، ثُمَّ الْأَدَاءُ نَوْعَانِ: كَامِلٌ وقَاصِرٌ، فَالْكَامِلُ مِثْلُ أَدَاءِ الصَّلَاةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّئًا، وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ إِلٰى الْمُشْتَرِي، وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا، وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ: أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ، وعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ، وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ، وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ، وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَأَطْعَمَهُ مَالِكَهُ، وَهُوَ لَا يَدْرِيْ أَنَّهُ طَعَامُهُ، أَوْ غَصَبَ ثَوْبًا فَأَلْبَسَهُ مَالِكَهُ، وَهُوَ لَا يَدْرِيْ أَنَّهُ ثَوْبُهُ، يَكُوْنُ ذٰلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ، وَالْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ أَوْ آجَرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُوْنُ ذٰلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ، وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهِ.

ترجمہ: امر کے حکم سے واجب ہونے والے شئ کی دو قسمیں ہیں ادا اور قضاء، پس ادا نام ہے عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کا اور قضاء نام ہے مثل واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کا پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس ادا کامل کی مثال نماز کو اپنے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہے یا باوضوء طواف کرنا ہے اور مبیع کو صحیح سالم مشتری کے سپرد کرنا ہے جیسا کہ اس کے سپرد کرنے کا تقاضہ عقد نے کیا تھا اور غاصب کا مغصوبہ چیز کو اسی طرح سپرد کرنا جس طرح کہ اس نے غصب کیا تھا اور ادا کامل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ حکم لگایا جائے گا واجب کی ذمہ داری سے نکلنے کا ادا کی اس قسم کے ذریعے اور اس کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب غاصب نے مغصوبہ چیز مالک پر بیچ دی یا مغصوبہ چیز اس کے پاس رہن رکھوا دی یا اس کو ہبہ کر دی اور وہ اس کے سپرد کر دی تو وہ واجب کی ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ بیع، رہن (وغیرہ) اس کے حق کو ادا کرنا ہو گا اور جس بیع رہن (وغیرہ) کی اس نے

تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی اور اگر اس نے کھانے کی کوئی چیز چھینی پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دی حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اسی کی کھانے کی چیز ہے اور کپڑا چھینا پھر وہ اسی مالک کو پہنا دیا حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو ادا کرنا ہو گا اور بیع فاسد میں مشتری نے اگر مبیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اسے بائع کے پاس رہن رکھوادی یا وہ اس کو کرایہ پر دیدی یا وہ اسے ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو یہ عاریت اور رہن وغیرہ اس بائع کے حق کو ادا کرنا ہو گا اور جس بیع اور ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی تھی وہ لغو ہو جائے گی۔

گیارہواں درس

اداء و قضاء کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : اداء اور قضا کی تعریف

دوسری بات: اداء کی اقسام، اداء کامل کی تعریف اور چند مثالیں

تیسری بات : اداء کامل کا حکم اور اس پر متفرع چند مسائل

پہلی بات: اداء اور قضا کی تعریف

اداء کی تعریف: عین واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا (یعنی امر کے ذریعہ سے جو چیز واجب ہوئی بعینہ اس کو سپرد کرنا)

قضا کی تعریف: مثل واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا (یعنی امر کے ذریعہ سے جو چیز واجب ہوئی ہے اس کے مثل کو واپس کرنا)

دوسری بات: اداء کی اقسام، اداء کامل کی تعریف اور چند مثالیں

اداء کی اقسام: (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر

اداء کامل کی تعریف: عین واجب کو اسی طریقہ سے ادا کیا جائے کہ جس طریقہ سے اس کو مشروع کیا گیا ہے۔

اداء کامل کی چند مثالیں

حقوق اللہ میں اداء کامل کی مثالیں:

۱) فرض نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا۔

۲) طواف کو باوضو ادا کرنا، کیونکہ ان دونوں کا مشروع طریقہ یہی ہے۔

حقوق العباد میں اداء کامل کی مثالیں:

۱) مشتری کی طرف مبیع کو اسی حالت میں واپس کرنا جس پر عقد بیع ہوا تھا یعنی بغیر کسی عیب کے واپس کرنا

۲) غاصب کا شئ مغصوبہ (یعنی غصب کی ہوئی چیز) کو صحیح سالم بغیر کسی نقص کے مالک کے حوالے کرنا یعنی جس حالت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں واپس کرنا

تیسری بات: اداء کامل کا حکم اور اس پر متفرع چند مسائل

حکم: یہ ہے کہ اداء کامل کی صورت میں ادا کرنے سے بندہ واجب کی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے۔

حکم پر متفرع چند مسائل

پہلا مسئلہ: جب غاصب شئ مغصوبہ کو مالک کے ہاتھ فروخت کردے یا مالک کے پاس بطور رہن کے رکھ دے یا مالک کو بطور ہبہ کے دے دے تو غاصب اپنی ذمہ داری سے بری اور فارغ ہو جائے گا اور ان تمام صورتوں میں غاصب مالک کے حق کو ادا کرنے والا شمار ہوگا اور بیع، رہن اور ہبہ کے جو الفاظ استعمال کیے ہیں وہ لغو ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: اگر غاصب گندم غصب کرلے اور اس کی روٹی بنا کر مالک کو کھلا دے اور مالک کو اس کا علم نہ ہو کہ یہ وہی گندم ہے جو اس نے غصب کی ہے یا غاصب کپڑا غصب کرے اور اسے سلا کر مالک کو پہنا دے اور مالک کو اس کا علم نہ ہو کہ یہ وہی کپڑا ہے جو اس نے غصب کیا ہے تو غاصب مالک کے حق کو ادا کرنے والا شمار ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کر کے مبیع بائع کو عاریۃً دے دی یا مبیع بائع کے پاس بطور رہن رکھ دی یا بائع کے ہاتھ مبیع کو بیچ دیا یا بائع کو ہبہ کر کے مبیع کو اس کے حوالہ کر دیا ان تمام صورتوں میں مشتری بائع کے حق کو ادا کرنے والا شمار ہوگا۔ اور بیع ہبہ وغیرہ جن چیزوں کی صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گے۔

الدَرْسُ الثَّانِي عَشَرَ

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ: تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهِ، نَحْوُ اَلصَّلَاةُ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْأَرْكَانِ أَوِ الطَّوَافُ مُحْدَثًا وَرَدُّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدُّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءُ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ، وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ: أَنَّهُ إِنْ أَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهِ، وَإِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِيْ الْإِثْمِ. وَعَلٰى هٰذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْأَرْكَانِ فِيْ بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ؛ إِذْ لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ. وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِيْ أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِيْ غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَا يُكَبِّرُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا، وَقُلْنَا فِيْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيدَيْنِ: إِنَّهُ يُجْبَرُ بِالسَّهْوِ، وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يُجْبَرُ ذٰلِكَ بِالدَّمِ، وَهُوَ مِثْلٌ لَهُ شَرْعًا.

ترجمہ: اور جو اداء قاصر ہے سو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بے وضوء طواف کرنا اور مبیع کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب واپس کرنا درانحالیکہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو ایسے سبب سے جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم ادا کرنا بشرطیکہ دائن اس کو نہ جانتا ہو۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ہو جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو اس کا تدارک مثل کے ذریعہ ممکن نہ ہو گا کیونکہ بندے کے پاس اس کا مثل نہیں ہے لہٰذا تعدیل ساقط ہو جائے گا اور اگر ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی اور پھر ایام تشریق کے علاوہ میں اس کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ اس کے لیے شرعا جہر کے ساتھ تکبیر نہیں ہے اور ہم نے کہا سورۃ فاتحہ، دعاء قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑ دینے میں کہ اس کا نقصان پورا ہو جائے گا سجدہ سہو کے ساتھ اور اگر کسی نے بے وضوء بیت اللہ شریف کا طواف کیا تو یہ نقصان قربانی کے ساتھ پورا ہو جائے گا اور قربانی وضوء کی طرح ہے از روئے شریعت کے۔

بارہواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : اداء قاصر کی تعریف، مثالیں اور حکم

دوسری بات: اداء قاصر کے حکم کے جز ثانی پر متفرع مسائل

تیسری بات : اداء قاصر کے حکم کے جزاول پر متفرع مسائل

پہلی بات: اداء قاصر کی تعریف، مثالیں اور حکم

ادا قاصر کی تعریف: عین واجب کو ایسے نقصان کے ساتھ سپرد کرنا جو نقصان اس کی صفت میں ہو ذات میں نہ ہو۔

اداء قاصر کی مثالیں

حقوق اللہ میں اداء قاصر کی دو مثالیں

۱) حقوق اللہ کی پہلی مثال یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا۔

۲) بغیر وضو کے طواف کرنا۔

حقوق العباد میں اداء قاصر کی تین مثالیں

۱) بائع کا مشتری کو ایسی مبیع سپرد کرنا جو مشغول بالدین ہو یا مشغول بالجنایۃ ہو۔ مثلاً مبیع غلام ہے اور غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی دوسرے کا مال تلف کر دیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان غلام کے ذمہ میں ثابت ہو گا اور یہ غلام مشغول بالدین ہو گا، اسی طرح اگر غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے ایسی جنایت کا ارتکاب کیا کہ جس جنایت کی وجہ سے اس کا رقبہ یا اس کا کوئی حصہ مستحق ہو گیا تو یہ غلام مشغول بالجنایت ہو گا۔ اب اگر بائع نے مشغول بالدین یا مشغول بالجنایت غلام مشتری کے سپرد کر دیا تو یہ سپرد کرنا اداء قاصر ہو گا۔

۲) غاصب نے عیوب سے پاک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس کسی انسان کو عمداً قتل کر دیا یہاں تک کہ وہ غلام مباح الدم ہو گیا یا وہ غلام غاصب کے پاس مشغول بالدین یا مشغول بالجنایت ہو گیا اس کے بعد غاصب نے مالک کی طرف اس غلام کو سپرد کیا تو یہ سپرد کرنا اداء قاصر ہو گا۔

۳) وہ مدیون جس پر کھرے دراھم واجب تھے اس نے ان کی جگہ کھوٹے دراھم ادا کیے اور دائن کو اس کا علم نہیں ہو سکا تو یہ اداء قاصر ہو گا۔

اداء قاصر کا حکم اداء قاصر کے حکم کے دو جز ہیں۔

جزء اول: اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہے تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی کر دی جائے گی، مثل خواہ معقول ہو خواہ غیر معقول، اور مثل معقول صورۃً اور معنیً دونوں ہو یا صرف معنیً ہو۔

جزء ثانی: اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی البتہ اس نقصان کی وجہ سے گناہ گار ضرور ہو گا۔

دوسری بات: اداء قاصر کے حکم کے جز ثانی پر متفرع مسائل

جس چیز کا نہ مثل صوری ہو نہ مثل شرعی وہ ساقط ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن نہ ہو گی کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلا نہ شرعا۔ جب بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو تعدیل ارکان ساقط ہو جائے گا اور ترک تعدیل ارکان کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ ہو گی سوائے گناہ کے۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا اور پھر ایام تشریق گزرنے کے بعد اس کی قضا کی تو قضا نماز کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد جہر کے ساتھ شرعا تکبیر ثابت نہیں ہے۔ پس ایام تشریق کے علاوہ دوسرے ایام میں تکبیرات کا پڑھنا اس کا مثل نہیں ہو گا کیونکہ تکبیرات تشریق کی کوئی مثل موجود نہیں ہے لہٰذا ترک تکبیرات کی وجہ سے اس پر کوئی چیز لازم نہ ہو گی۔

تیسری بات: اداء قاصر کے حکم کے جز اول پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی نے نماز میں فاتحہ کو ترک کر دیا یا قنوت یا تشہد کو یا تکبیرات عید کو ترک کر دیا تو ان کی تلافی سجدہ سہو کے ذریعہ سے ممکن ہے لہٰذا سجدہ سہو کے ذریعہ سے ان کی تلافی کی جائے گی اور شریعت نے سجدہ سہو کو نماز کے واجبات کا مثل قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی نے طواف زیارت بغیر وضو کے کیا تو اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی یعنی بکری وغیرہ کو ذبح کر کے اس کی تلافی کی جائے گی کیونکہ شریعت نے حج میں دم کو واجبات کا مثل قرار دیا ہے لہٰذا حج میں ترک واجب کی صورت میں دم واجب ہو گا۔

الدَرسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

وَعَلٰى هٰذَا لَوْ أَدَّى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ، لَا شَيْءَ لَهُ عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ؛ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ. وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ، فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوِ الْمُشْتَرِيْ قَبْلَ الدَّفْعِ، لَزِمَهُ الثَّمَنُ، وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ، وَإِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاكُ اِلٰى أَوَّلِ سَبَبِهِ، فَصَارَ كَأَنَّهُ لَا يُوْجَدُ الْأَدَاءُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ. وَالْمَغْصُوْبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ، فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ، لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ.

ترجمہ: اور اسی بنا پر اگر کھرے کی جگہ کھوٹا ادا کیا پھر وہ کھوٹا قابض کے پاس ہلاک ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مدیون پر واجب نہ ہو گا کیونکہ تنہاء صفت جودت کا مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو، اور اگر کسی نے مباح الدم غلام (مالک کو) سپرد کیا غاصب کے ہاں جنایت کے ساتھ یا بائع کے ہاں بعد البیع والی جنایت کے ساتھ پھر اگر وہ غلام مالک یا مشتری کے پاس ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو اس مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل اداء کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو اس کا ہلاک ہونا منسوب ہو گا اس کے پہلے سبب کی طرف، تو یہ ایسا ہو گیا کہ گویا غلام کو سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور مغصوبہ باندی کو جب واپس کیا گیا حاملہ ہونے کی حالت میں غاصب کے ہاں کے فعل کی وجہ سے اور باندی ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مر گئی تو غاصب ضمان سے بری نہیں ہو گا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔

تیرہواں درس

آج کے درس میں اداء قاصر کے حکم کے جزء اول پر متفرع مزید چند مسائل اداء قاصر کا اصول یہ بیان کیا تھا کہ اداء قاصر کے نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن ہو تو مثل کے ساتھ اس نقصان کو پورا کیا جائے گا خواہ وہ نقصان مثل عقلی یا مثل شرعی ہو، لیکن اگر کسی بھی مثل کے ساتھ نقصان کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ ساقط نہ ہو گا۔ اس اصول پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر مدیون نے کھرے دراھم کے بدلے میں کھوٹے دراھم ادا کر دیئے اور پھر وہ کھوٹے دراھم دائن کے پاس ہلاک ہو گئے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدیون پر دائن کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہو گی یعنی مدیون نے وصف جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ تنہا وصف جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً نہ معنیً لہٰذا مدیون پر وصف جودت کے ضائع کرنے پر کوئی ضمان لازم نہ ہو گا۔

دوسرا مسئلہ: غاصب نے کسی سے غلام غصب کیا اس وقت اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی لیکن غاصب کے پاس آنے کے بعد اس نے جنایت کی جس کی وجہ سے وہ مباح الدم ہو گیا۔ مثلاً کسی کو قتل کر دیا یا مرتد ہو گیا اور یہ ہی مباح الدم غلام غاصب نے مالک کے سپرد کر دیا تو یہ اداء قاصر ہے

❖ یا اسی طرح مشتری نے کسی سے غلام کا عقد کیا اس وقت تک اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی اور غلام بائع کے پاس ہی تھا کہ اس نے کوئی ایسی جنایت کی جس کی وجہ سے وہ غلام مباح الدم ہو گیا اب یہی مباح الدم غلام بائع نے مشتری کے سپرد کر دیا تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ عقد بیع کے وقت غلام کی صفت میں کوئی نقصان نہیں تھا اور صفت کے اس نقصان کا نہ کوئی مثل عقلی ہے اور نہ مثل شرعی ہے اس لیے غاصب اور بائع سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔

❖ یا اسی طرح اگر کسی غلام نے کسی کو جان بوجھ کر قتل کیا تو اس غلام کا حکم یہ ہے کہ جب اس کے قتل کرنے کا جرم قاضی کے ہاں ثابت ہو جائے تو قاضی اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرنے کا فیصلہ کرے گا، مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے چاہے تو اس غلام کو قصاصاً قتل کر دیں اور چاہے تو اپنے پاس غلام بنا کر رکھیں۔ غاصب یا بائع نے وہ غلام مالک یا مشتری کے حوالہ کر دیا مقتول کے اولیاء کو سپرد کرنے سے پہلے تو یہ مباح الدم غلام مالک کے پاس آکر یا مشتری کے پاس آکر مر گیا تو غاصب بری الذمہ ہو گیا اور مشتری پر اس غلام کا ثمن لازم ہو گیا کیونکہ غاصب کی طرف سے اصل ادا تو پایا گیا اگرچہ وہ اداء قاصر تھا اور بائع کی طرف سے بھی اصل ادا تو پایا گیا اگرچہ وہ اداء قاصر تھا لیکن اس نقصان کا کوئی مثل نہیں تھا اس لیے غاصب اور بائع سے وہ نقصان وصول نہیں کیا جائے گا۔

❖ یا اسی طرح اگر غلام پر وہ جرم ثابت ہو گیا اور اس کی وجہ سے مقتول کے اولیاء نے اسے قتل کر دیا تو اب اس قتل اور ہلاکت کی نسبت اول سبب کی طرف کی جائے گی۔ اول سبب سے مراد غاصب اور بائع کے پاس کی جنایت ہے تو اب یہ ایسا ہو گیا گویا کہ غاصب اور بائع کی طرف سے غلام کا سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا اور وہ غلام ان کے پاس کی جنایت کی وجہ سے قتل ہوا تو گویا ان کے پاس ہلاک ہوا۔ لہٰذا غاصب سے اس غلام کی قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا اور غلام کی قیمت اس کی مثل عقلی ہے اور مشتری پر اس غلام کا ثمن لازم نہیں ہو گا اور اگر ابھی تک بائع کو ثمن نہیں دیا تھا تو وہ ساقط ہو گیا اور اگر ثمن ادا کر چکا تھا تو وہ بائع سے واپس لے گا کیونکہ وہ غلام بائع کے پاس کی جانے والی جنایت کی وجہ سے قتل ہوا تو گویا اس کی طرف سے غلام کا سپرد کرنا پایا نہیں گیا۔

تیسرا مسئلہ: اگر غاصب نے مغصوبہ باندی کو اس حال میں مالک کے سپرد کر دیا کہ وہ حاملہ ہے اور باندی غاصب کے پاس حاملہ ہوئی ہے اور یہ باندی مالک کے پاس بچہ جننے کے دوران مر گئی تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہو گا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک غاصب پر ضمان لازم نہ ہو گا امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت اور ولادت کا سبب اس کا حاملہ ہونا ہے اور اس کا حمل غاصب کے پاس ٹھہرا ہے لہٰذا ہلاکت اسی سبب یعنی حمل کی طرف منسوب ہو گی اور غاصب اس باندی کا ضامن ہو گا اور اس پر باندی کی قیمت لازم ہو گی۔
اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باندی کی ہلاکت کی نسبت غاصب کی وطی کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مالک کے ہاں ولادت کی طرف کی جائے گی اس لیے غاصب سے باندی کا تاوان وصول نہیں کیا جائے گا۔

الدَّرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

ثُمَّ الْأَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ: هُوَ الْأَدَاءُ، كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا، وَإِنَّمَا يُصَارُ اِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ، وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ، وَلَوْ أَرَادَ الْمُوْدِعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ، وَيَدْفَعُ مَا يُمَاثِلُهُ، لَيْسَ لَهُ ذٰلِكَ، وَلَو بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ، فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ، كَانَ الْمُشْتَرِيْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ، وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ: اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ، وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا، وَيَجِبُ الْأَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ، وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا، أَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا، أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا، أَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا، أَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ، كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ، وَقُلْنَا: جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ: پھر ادا و قضا کے باب میں اصل ادا ہے خواہ وہ کامل ہو یا قاصر ہو، اور قضا کی طرف رجوع کیا جائے گا ادا کے دشوار ہونے کے وقت، اور اسی اصل کی وجہ سے مال متعین ہو جاتا ہے ودیعت وکالت اور غصب میں اور اگر مودع، وکیل اور غاصب نے چاہا کہ وہ اصل چیز کو اپنے پاس روک لے اور اس چیز کی مثل دے دے تو ان کو یہ حق نہیں ہو گا اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے سپرد کر دی پھر اس چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو گیا تو اس مشتری کو اس چیز کے لینے اور چھوڑنے میں اختیار ہو گا، اور اسی اعتبار کی وجہ سے کہ اصل ادا ہی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غاصب پر واجب ہے مغصوبہ چیز کو واپس کرنا اگرچہ وہ مغصوبہ چیز غاصب کے قبضے میں بہت زیادہ تبدیل ہو چکی ہو اور

اس پر تاوان واجب ہو گا نقصان کی وجہ سے اور اسی اصل کی بنا پر اگر کسی نے گندم چھینی اور اس کو پیس دیا یا شہتیر چھینا اور اس پر گھر بنالیا یا بکری چھینی اور اس کو ذبح کر دیا اور پھر اس کو بھون لیا یا انگور چھینے اور ان کا شیرہ بنالیا یا گندم چھینی اور اس کو کھیتی میں بو دیا اور وہ کھیتی اگ آئی تو یہ ساری چیزیں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ہی کی ہوں گی، اور ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور اس پر قیمت کا لوٹانا واجب ہو گا

چودھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : اداء اور قضا سے متعلق ایک اصول اور اس پر متفرع مسائل

دوسری بات: اداء اور قضا سے متعلق اصول پر ایک مختلف فیہ مسئلہ اور اس پر متفرع مسائل

پہلی بات: اداء اور قضا سے متعلق ایک اصول اور اس پر متفرع مسائل

اصول: اداء قضا پر مقدم ہو گی خواہ وہ اداء کامل ہو یا قاصر اور قضا کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب اداء پر عمل کرنا مشکل ہو گا اور جب تک اداء پر عمل کرنا ممکن ہو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

اداء اور قضا سے متعلق اصول پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: ودیعت اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہو گا یعنی اگر کسی آدمی نے دوسرے کے پاس دراھم ودیعت رکھے یا کسی کو وکیل بنایا کہ ان دراھم کے عوض فروخت کر دے یا خرید لے یا کسی آدمی نے کسی کے دراھم غصب کر لیے ان تینوں صورتوں میں دراھم متعین ہوں گے، چنانچہ اگر مودع وکیل اور غاصب ان دراھم کو دوسرے دراھم کے عوض بدلنا چاہیں ان کے لیے ایسا جائز نہ ہو گا یعنی اگر مودع وکیل یا غاصب نے یہ چاہا عین مال یعنی ودیعت کے دراھم، موکل کے دراھم یا دراھم مغصوبہ کو اپنے پاس روک کر ان کے مثل دوسرے دراھم ان کو دے دیں تو ایسا کرنا ان کے لیے جائز نہ ہو گا کیونکہ یہاں ادا یعنی معینہ دراھم کو واپس کرنا ممکن ہے لہٰذا قضا یعنی ان کے بدلے دوسرے دراھم کا دینا جائز نہ ہو گا۔

فائدہ: یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک دراھم و دنانیر عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لیکن ودیعت وکالت وغصب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کر دی اور اس کو مشتری کے حوالہ کر دیا پھر مشتری اس مبیع میں کسی ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہے تو مشتری کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا یا تو عقد بیع کو باقی رکھے اور مبیع کو لے لے، یا عقد بیع کو فسخ کر کے مبیع کو واپس کر دے اور اپنا ثمن لے لے۔ اس کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ مبیع کو تو روک لے اور بائع سے نقصان

عیب وصول کرے یعنی عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کرے اس کا مشتری کو اختیار نہیں ہو گا۔

وجہ: اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا عیب دار مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا اداء قاصر ہے پس مقصود یعنی مبیع کا عیوب سے پاک ہونا فوت ہونے کی وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار ہو گا اور بائع کی طرف سے چونکہ اصل ادا پائی گئی ہے اس لیے مشتری کو مبیع لینے کا بھی اختیار ہو گا البتہ مبیع کو روک کر نقصان عیب لینے کا اختیار نہ ہو گا۔

دوسری بات: اداء اور قضا سے متعلق اصول پر ایک مختلف فیہ مسئلہ اور اس پر متفرع مسائل

مختلف فیہ مسئلہ: ادا اور قضا میں بالاتفاق ادا قضا پر مقدم ہے اس اصول پر احناف اور شوافع میں اس بات پر اختلاف ہے کہ شیٔ مغصوبہ میں اگر تغیر فاحش پیدا ہو جائے (یعنی اس شی کا مفاد اعظم فوت ہو جائے) اب اس صورت میں آیا اس شیٔ مغصوبہ کو ادا کرنا لازم ہو گا یا اس کی قیمت دینی ہو گی؟

امام شافعی رحمہ اللہ: مذکورہ ضابطہ کہ ادا اور قضا میں ادا قضا پر مقدم ہے اس بنا پر فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں شی مغصوبہ میں حد سے زیادہ تغیر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو البتہ نقصان کی وجہ سے غاصب پر نقصان کا ضمان لازم ہو گا، اس طور پر کہ اگر شی مغصوبہ جو کہ عیوب سے پاک ہو اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہو اور عیب دار چیز کی قیمت آٹھ سو روپے ہو تو مالک غاصب سے شے مغصوبہ کے ساتھ دو سو روپے بھی وصول کرے گا۔

احناف: کا مذہب یہ ہے کہ اگر شے مغصوبہ اس قدر متغیر ہو گئی ہو کہ اس کا نام، اس کے بڑے بڑے منافع زائل ہو گئے ہوں تو مالک کی ملک اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر اس شی کا ضمان واجب ہو گا۔ چنانچہ غاصب کے لیے اس وقت تک نفع حاصل کرنا جائز نہ ہو گا جب تک وہ اس کا بدل ادا نہ کرے۔

مختلف فیہ مسئلہ پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر ایک شخص دوسرے کی گندم غصب کر کے اس کو پیس کر آٹا بنالیا، اب اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور بڑا نفع بھی ختم ہو گیا اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہی آٹا مالک کو واپس کرے گا جب کہ احناف کے نزدیک غاصب پر اس گندم کی قیمت ادا کرنا واجب ہو گا اور آٹا غاصب کی ملکیت ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر ایک آدمی نے دوسرے کی ساج (یعنی ساگون کی لکڑی) غصب کر کے اس کو تعمیر میں لگا دیا اس صورت میں بھی اس کا نام تبدیل ہو گیا اور نفع بھی ختم ہو گیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہی لکڑی نکال کر واپس کرے گا اور احناف کے نزدیک اس لکڑی کی قیمت ادا کرے گا۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری ذبح کر کے اس کے گوشت کو بھون دیا جس کی وجہ سے اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور نفع بھی ختم ہو گیا۔ اس صورت میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہی بھنا ہوا گوشت واپس کرے گا جب کہ

احناف کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرے گا۔

چوتھا مسئلہ: اگر ایک شخص نے دوسرے کے انگور غصب کر کے اس کا شیرہ بنالیا جس کی وجہ سے اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور بڑا نفع بھی ختم ہو گیا۔ اس صورت میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہی شیرہ واپس کرے گا جب کہ احناف کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرے گا۔

پانچواں مسئلہ: گندم غصب کر کے اس کو زمین میں ملا دیا اور اس سے سبزہ اگ آیا تو اس صورت میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عین مغصوبہ میں مالک کی ملک باقی رہے گی جب کہ احناف کے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت کا ادا کرنا واجب ہو گا۔

الدَرسُ الخَامِسُ عَشَرَ

وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ، أَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرًا، أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا، لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ، أَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهُ، لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ، وَلِذَا قَالَ: لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانًا مِنَ الْغَاصِبِ: كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ، وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ.

ترجمہ: اور اگر کسی نے چاندی کا ٹکڑا غصب کیا اور اس کو ڈھال کر دراہم بنالئے اور اس سے دینار بنالئے یا بکری چھینی اور اس کو ذبح کر دیا تو مالک کا حق ختم نہیں ہو گا ظاہر الروایۃ میں اور اسی طرح اگر کسی نے روئی چھینی اور اس سے دھاگہ بنالیا یا دھاگہ چھینا اور اس کا کپڑا بن دیا تو مالک کا حق ظاہر الروایۃ میں ختم نہیں ہو گا اور ضمانوں کا مسئلہ اسی اختلافی اصول سے متفرع کیا جاتا ہے اور اسی لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ اگر چھینا ہوا غلام ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک اس غلام کا تاوان غاصب سے لے چکا تھا تو وہ غلام مالک کی ملک میں ہی ہو گا اور مالک پر ضروری ہو گا اس قیمت کو واپس کرنا جو وہ لے چکا ہے۔

پندرھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: وہ مسائل جن میں تغیر کے باوجود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی عین مغصوبہ واپس کرنالازم ہے۔

دوسری بات: مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ پر متفرع ایک مسئلہ

پہلی بات: وہ مسائل جن میں تغیر کے باوجود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی عین مغصوبہ واپس کرنالازم ہے

پہلا مسئلہ: اگر غاصب نے چاندی غصب کی اور اس سے دراھم بنالیے یا سوناغصب کیا اور دنانیر بنالیے تو ان دونوں صورتوں میں مالک کی ملک عین سے زائل نہ ہو گی کیونکہ چاندی سے دراھم بنانے سے اور سونے سے دنانیر بنانے سے اس میں تغیر فاحش پیدا نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ ان کا عین باقی رہتا ہے اور دراھم اور دنانیر بن جانے کے باوجود ذھب اور فضہ کا نام باقی ہے کیونکہ اہل عرب دراھم کو فضہ کے ساتھ اور دنانیر کو ذھب کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔ پس دراھم اور دنانیر میں تغیر کے باوجود ذھب اور فضہ کا من کل وجہ عین باقی ہے لہٰذا یہ تغیر تو ہے لیکن تغیر فاحش نہیں ہے لہٰذا شیٔ مغصوبہ سے مالک کا حق اور ملک زائل نہ ہو گا اور غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہو گا۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر غاصب نے بکری غصب کر کے ذبح کر دی تو اس سے مالک کی ملک زائل نہ ہو گی کیونکہ اس میں تغیر تو پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا ہے کیونکہ ذبح کے بعد بھی بکری کا نام باقی ہے جس طرح شاۃ حیۃ کہا جاتا ہے اسی طرح شاۃ مذبوحہ بھی کہا جاتا ہے پس جب ذبح کے بعد بکری میں تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا تو اس سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہو گا اور غاصب پر اسی مذبوحہ بکری کا واپس کرنا واجب ہو گا نہ کہ قیمت کا ادا کرنا۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح اگر غاصب نے روئی غصب کر کے کات لی یا کتی ہوئی روئی غصب کر کے اس کو کپڑا بنالیا تو ان دونوں صورتوں میں بھی تغیر فاحش پیدا نہ ہونے کی وجہ سے مالک کا حق منقطع نہ ہو گا کیونکہ جب روئی کو کات لیا یا کتی ہوئی روئی کا کپڑا بنالیا گیا تو ان دونوں صورتوں میں روئی کا بڑا مقصد حاصل ہو گیا لہٰذا اس سے مالک کی ملک منقطع نہ ہو گی اور غاصب پر اسی عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہو گا اس کی قیمت دینا لازم نہ ہو گا۔

دوسری بات: مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ پر متفرع ایک مسئلہ

مختلف فیہ مسئلہ: شیٔ مغصوبہ میں تغیر فاحش پیدا ہو جائے تو احناف کے نزدیک مالک کی ملک زائل ہو جائے گی اور شوافع کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود شیٔ مغصوبہ پر مالک کی ملک باقی رہے گی اس اختلاف پر مضمونات کا مسئلہ متفرع ہو گا یعنی احناف کے نزدیک غاصب پر مغصوب کی قیمت کا دینا واجب ہو گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عین مغصوب کا واپس کرنا واجب ہو گا۔

مسئلہ: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور وہ غلام غاصب کے پاس سے بھاگ گیا اور مالک نے غاصب سے ضمان لے لیا اس کے بعد وہ غلام غاصب کے پاس واپس آ گیا تو یہ غلام مالک کی ملک ہو گا اور جو قیمت مالک نے غاصب سے لی ہے اسے واپس کرنا واجب ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب غاصب نے مالک کو غلام کی قیمت دے دی تو غلام مالک کی ملک سے نکل گیا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو گیا اب اس کے بعد مالک کی ملک میں دوبارہ نہیں لوٹے گا کیونکہ غاصب نے قیمت دے کر قضا کی ہے اور غلام دینا اداء ہے اور قضا کے بعد اداء نہیں ہوتی لہٰذا قیمت ادا کرنے کے بعد غلام کا واپس کرنا واجب نہ ہو گا۔

الدَرْسُ السَّادِسُ عَشَرَ

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ: كَامِلٌ وَقَاصِرٌ، فَالْكَامِلُ مِنْهُ: تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى، كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا، ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ، وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰي مِثْلًا لِلْأَوَّلِ صُوْرَةً وَمَعْنًى، وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ. وَأَمَّا الْقَاصِرُ: فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى، كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ، ضَمِنَ قِيْمَتَهَا، وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى، لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ. وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيْفَةَ: إِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِيْ يَدِهِ، وانْقَطَعَ ذٰلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ، ضَمِنَ قِيْمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ؛ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ، فَأَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا؛ لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ.

ترجمہ: اور جو قضا ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں(۱) قضاء کامل(۲) اور قضاء قاصر پس قضاء قاصر کامل واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو(اس کے مستحق کے) سپرد کرنا ہے جیسے کہ کسی آدمی نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ گندم کے ایک قفیز کا ضامن ہو گا اور یہ ادا کی ہوئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری ہو گی، اور اسی طرح کا حکم ہے ساری مثلی چیزوں میں اور جو قضاء قاصر ہے سو قضاء قاصر وہ ہے جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور واجب کی مثل معنوی ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہو گئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہو گا اور قیمت معنی کے اعتبار سے بکری کی طرح ہے صورت کے اعتبار سے بکری کی طرح نہیں ہے اور قضاء میں اصل قضاء کامل ہے اور اسی اصل کی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئی اور وہی مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہو گا اس لئے کہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہو گا باقی رہی بات خصومت سے پہلے کی سو اس وقت عجز ظاہر نہیں ہو گا اس لئے کہ من کل وجہ مثل کا حصول ممکن ہے۔

سولھواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : قضا کی اقسام، قضا کامل کی تعریف اور مثال

دوسری بات: قضا قاصر کی تعریف اور مثال

تیسری بات : قضا کامل اور قضا قاصر سے متعلق ایک اصول اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اصول پر متفرع چند مسائل

پہلی بات: قضا کی اقسام، قضا کامل کی تعریف اور مثال

قضا کی اقسام: ۱۔ قضا کامل ۲۔ قضا قاصر

قضا کامل کی تعریف: واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا جو صورۃً بھی مثل ہو اور معنیً بھی مثل ہو۔

مثال: جیسے ایک شخص نے ایک قفیز گندم غصب کی پھر اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب مالک کے لیے ایک قفیز گندم کا ضامن ہو گا۔ اب غاصب نے جو گندم واپس کی ہے وہ ہلاک شدہ گندم کے صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے یعنی نوع اور صفت میں بھی مثل ہے اور مالیت میں بھی مثل ہے تو یہ غاصب کی طرف سے قضا کامل ہو گی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ ہی حکم تمام مثلی اشیا کا ہے یعنی مکیلات جیسے گندم، جو وغیرہ اور موزونات جیسے سونا، چاندی وغیرہ اور عددیات متقاربہ جیسے اخروٹ، انڈہ وغیرہ میں بھی یہ ہی حکم ہو گا۔

دوسری بات: قضا قاصر کی تعریف اور مثال

قضا قاصر کی تعریف: ایسی چیز کو سپرد کرنا جو صورۃً واجب کے مثل نہ ہو صرف معنیً واجب کے مثل ہو۔

مثال: جیسے ایک شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہو گئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہو گا اور قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری، قیمت بکری کا مثل معنوی اس لیے ہے کہ قیمت مالیت میں بکری کے برابر ہوتی ہے اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے اس لیے اس کا نام قیمت رکھا گیا اور بکری کا مثل معنوی اس لیے واجب ہوتا ہے کہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات امثال میں سے نہیں ہیں بلکہ ذوات قیم میں سے ہیں۔

تیسری بات: قضا کامل اور قضا قاصر سے متعلق ایک اصول اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اصول پر متفرع چند مسائل

اصول: قضا کامل اور قضا قاصر میں اصل قضا کامل ہے۔

مسئلہ: اسی اصول کی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کی مثلی چیز کو غصب کر کے اس کو ہلاک کر ڈالا اور وہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہو گئی یعنی اس چیز کا بازار میں دستیاب ہونا ختم ہو گیا تو غاصب اس کی اس

قیمت کا ضامن ہوگا جو قیمت خصومت والے دن کی ہے یعنی جس دن غاصب کا یہ مقدمہ قاضی کے پاس پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مثل کامل کا سپرد کرنے سے غاصب کا عاجز ہونا اس وقت ظاہر ہوا جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوا، اور خصومت اور مقدمہ پیش ہونے سے پہلے اس کا عاجز ہونا ظاہر نہ ہوگا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل کا حاصل ہونا ممکن ہے اس لیے کہ جو چیز بازار سے منقطع ہوگئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب ہو جاتی ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ یوم انقطاع یعنی جس دن لوگوں کے ہاتھوں سے وہ چیز منقطع ہوگئی اس دن کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔

الدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى، لَا يُمْكِنُ إِيجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا: إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ؛ لِأَنَّ إِيجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ، وَإِيجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ؛ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى، كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا، أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا، ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ، فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ، وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ إِلٰى دَارِ الْآخِرَةِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا: لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضَعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ، وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ، وَلَا بِالْوَطْءِ، حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ إِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا، إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَاثِلُهُ صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى، فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا، فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ، وَنَظِيْرُهُ مَا قُلْنَا: إِنَّ الْفِدْيَةَ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ، وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ، مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابِهَةَ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: باقی رہی وہ چیزیں جن کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے تو ان چیزوں میں قضا کو مثل کے ساتھ واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل کے ساتھ قضا کے ممکن نہ ہونے کے معنی کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ منافع قابل ضمان نہیں ہیں ان کو تلف کر دینے کی صورت میں اس لئے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا دشوار ہے اور ضمان کو عین شئ کے ساتھ واجب کرنا بھی دشوار ہے اس لئے کہ شئ کی ذات نفع کی طرح نہیں ہوتی نہ صورت کے

اعتبار سے اور نہ معنی کے اعتبار سے، جیسے جب کوئی آدمی کسی سے غلام غصب کرے اور اس سے ایک مہینے تک خدمت لیتا رہے یا کوئی گھر غصب کرے اور اس میں ایک مہینے تک رہائش اختیار کئے رہے پھر وہ مغصوبہ غلام یا گھر واپس کر دے تو غاصب پر حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہیں ہو گا بر خلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے، پس گناہ اس غصب کا حکم بن کر باقی رہ جائے گا اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اور منافع کے عدم ضمان کے معنی کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ منافع بضع قابل ضمان نہیں ہیں طلاق پر شہادت باطلہ کی وجہ سے اور نہ وہ قابل ضمان ہیں کسی دوسرے کی منکوحہ بیوی کو قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ وہ قابل ضمان ہیں کسی کی منکوحہ کے ساتھ وطی کرنے کی وجہ سے اس لئے اگر کسی نے کسی آدمی کی بیوی کے ساتھ وطی کی تو وطی کرنے والا خاوند کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا مگر جب شریعت نے کسی مثل کو لایا ہو باوجود اس کے کہ شریعت کی لائی ہوئی مثل تلف شدہ چیز کی طرح نہ ہو نہ صورت کے اعتبار سے اور نہ معنی کے اعتبار سے تو شریعت کی لائی ہوئی وہ مثل اس تلف شدہ چیز کی مثل شرعی ہو گی، پس اس کی قضا کرنا واجب ہو گا اس کی مثل شرعی کے ساتھ، اس مثل شرعی کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ فدیہ دینا شیخ فانی کے حق میں روزے کی طرح ہے اور قتل خطا کی صورت میں دیت جان کی طرح ہے باوجود اس کے کہ فدیہ اور روزے، دیت اور جان کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

ستر ہواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : ایک اصول اور اس پر متفرع چند مسائل

دوسری بات: مثل شرعی اور اس کی دو مثالیں

پہلی بات: ایک اصول اور اس پر متفرع چند مسائل

اصول: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس چیز کی نہ مثل صوری ہو نہ مثل معنوی ہو اس کے ہلاک ہونے پر ضمان لازم نہیں ہوتا۔

اصول کی وضاحت: منافع ہلاک کرنے کی وجہ سے منافع مضمون نہیں ہوں گے یعنی اگر کسی نے کسی کے منافع کو تلف کر دیا تو تلف کرنے والے پر سوائے گناہ کے کوئی ضمان واجب نہ ہو گا کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب کرنا یعنی منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب کرنا مماثلت نہ پائے جانے کی وجہ سے متعذر ہے اسی طرح عین شئ کے ذریعہ بھی ضمان واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ منفعت اور عین کے درمیان نہ صورۃً مماثلت ہوتی ہے نہ معنیً مماثلت ہوتی ہے۔

اصول پر متفرع چند مسائل

پہلا مسئلہ: ایک شخص نے کسی آدمی کے غلام کو غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی، یا مکان غصب کر کے اس میں ایک ماہ سکونت اختیار کی، پھر غاصب نے شیٔ مغصوب یعنی غلام یا مکان کو مالک کے سپرد کر دیا تو غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کیے ہیں اس پر ان کا ضمان واجب نہ ہو گا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے۔ دوم یہ کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے اور یہ دونوں صورتیں متعذر ہیں کیونکہ ان میں تفاوت ہے۔

منافع میں تفاوت اس طرح سے ہے کہ غلام سے خدمت لینے میں بعض لوگ نرمی سے کام لیتے ہیں اور بعض سختی سے۔ اسی طرح مکان میں بعض لوگ اس طرح رہتے ہیں کہ مکان میں کوئی نقصان نہیں ہوتا اور بعض اس طرح رہتے ہیں مکان کو خراب کر دیتے ہیں اور نقصان پہنچاتے ہیں۔ اور عین اور منافع کے درمیان تفاوت اس لیے ہے کہ عین متقوم ہوتا ہے کہ اس کی بازار میں قیمت ہوتی ہے اور منافع عرض ہوتے ہیں اور غیر متقوم ہوتے ہیں اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان مماثلت نہیں ہوتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں احناف سے اختلاف کرتے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ منافع کا بھی ضمان واجب ہو گا اور وہ اس کو عقد اجارہ پر قیاس کرتے ہیں یعنی جس طرح عقد اجارہ میں منافع مال کے ساتھ مضمون ہوتے ہیں یعنی منافع وصول کرنے والے پر مال کے ساتھ ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح غصب کی صورت میں بھی غاصب پر منافع کا ضمان مال کے ساتھ واجب ہو گا۔

احناف کی طرف سے امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب: عقد اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے لہٰذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: جھوٹی گواہی کی وجہ سے منافع بضعہ ضائع ہونے پر کوئی ضمان لازم نہ ہو گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ اس گواہی کی بنا پر قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا فیصلہ کر دیا پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو منافع بضعہ تلف کرنے کی وجہ سے دونوں گواہوں پر احناف کے نزدیک شوہر کے لیے کسی چیز کا ضمان لازم نہ ہو گا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق دونوں گواہ شوہر کے لیے مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا تو منافع بضعہ کے بدلہ میں قاتل شوہر کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہو گا۔

چوتھا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کی تو واطی منافع بضعہ کے بدلہ میں شوہر کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔

دوسری بات: مثل شرعی اور اس کی دو مثالیں

جس چیز کا صورت اور معنی کسی بھی اعتبار سے کوئی مثل نہیں ہے، شریعت نے ایک چیز کو اس کا مثل قرار دیا ہے۔ تو وہ مثل شرعی کہلائے گا۔

پہلی مثال: شیخ فانی جو روزہ کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حق میں فدیہ دینا روزہ کا مثل شرعی ہے۔ فدیہ اور روزہ کے درمیان صورۃً مشابہت اس لیے نہیں ہے کہ فدیہ عین ہے اور روزہ عرض ہے اور معنیً مشابہت اس لیے نہیں ہے کہ روزہ بھوکا رہنے کا نام ہے اور فدیہ کھانا کھلانے کا نام ہے پھر بھی شریعت نے فدیہ کو روزہ کا مثل قرار دیا ہے لہٰذا یہ مثل شرعی کہلائے گا۔

دوسری مثال: قتل خطا میں نفس کے بدلہ میں دیت دینا مثل شرعی ہے باوجودیکہ دیت اور نفس کے درمیان نہ صورۃً مشابہت ہے اور نہ معنیً۔ کیونکہ دیت مال مملوک ہوتا ہے اور اس کو خرچ کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے لہٰذا دیت نفس نہ مثل صوری ہے نہ مثل معنوی ہے بلکہ مثل شرعی ہے۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: امر کی لغوی اور شرعی تعریف ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲: بعض ائمہ کا یہ قول اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ کا کیا مطلب ہے؟

سوال نمبر ۳: بعض ائمہ نے جو تیسری بات ذکر کی ہے اس کا فائدہ کیا ظاہر ہو گا؟

سوال نمبر ۴: امر جو کہ قرینہ سے خالی ہو اس کا حکم کیا ہے مذہب صحیح کیا ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: ترک امر معصیت ہونے پر مصنف نے جو استدلال پیش کیا ہے اسے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۶: امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں اس میں کیا اختلاف ہے اس کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۷: اسم جنس ادنیٰ فرد کو شامل ہوتا ہے اور نیت کرنے کی صورت میں کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اس اصول پر متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۸: امر اگر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا تو عبادات میں تکرار کس طرح آیا وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۹: مامور بہ مطلق کی تعریف کریں اور اس کی مثال اور حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۰: مامور بہ موقت کی تعریف کریں اور اس کی اقسام ذکر کر کے ہر قسم کا حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۱: مامور بہ موقت کی دوسری قسم جس میں وقت مامور بہ کے لیے معیار ہے اس کی اقسام بمع امثلہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۲: نذر ماننے والے دن میں اگر قضا رمضان یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو وہ ادا ہو جائے گا اور اگر نفل روزہ رکھ لیا تو ادا نہ ہو گا بلکہ نذر ہی کا روزہ ہو گا اس کی وجہ کیا ہے وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۱۳: مامور بہ حسن لنفسہ اور حسن لغیرہ کی تعریف ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۴: حسن لنفسہ اور لغیرہ کی امثلہ اور ہر ایک کا حکم ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۵: مامور بہ ادا اور مامور بہ قضا کی تعریف کریں اور امثلہ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۶: ادا اور قضا کی کتنی قسمیں ہیں ہر ایک کی تعریف ذکر کر کے ان کی مثالیں بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۷: ادا قاصر کے حکم پر کتنے مسائل متفرع ہو رہے ہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۸: ادا اور قضا میں اصل ادا ہے اس اصول پر جو مسائل متفرع ہو رہے ہیں انہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۹: قضا کامل اور قضا قاصر کی تعریف کریں اور ہر ایک کی مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۰: منافع اگر ہلاک ہو جائیں تو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا ہے اس اصول پر ایک متفرع مسئلہ ذکر کریں اور اختلاف ائمہ بھی ذکر کریں؟

الدَرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

بحث النهي:

فَصْلٌ: فِي النَّهْيِ، وَالنَّهْيُ نَوْعَانِ: نَهْيٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ، كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ، وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِيْ يَوْمِ النَّحْرِ، وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ، وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ. وَحُكْمُ النَّوْعِ الْأَوَّلِ: أَنْ يَكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ، فَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا، فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا أَصْلًا. وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِيْ: أَنْ يَكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضِيْفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ، فَيَكُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيْحًا لِغَيْرِهِ، وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِيْ تَقْرِيْرَهَا، وَيُرَادُ بِذٰلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ، وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ، وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ، وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذٰلِكَ إِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ؛ لِأَنَّهُ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ.

ترجمہ: یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کی دو قسمیں ہیں، افعال حسیہ کی نہی جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا، اور افعال شرعیہ کی نہی جیسے یوم النحر کے روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم میں بیچنے سے نہی۔ نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (جس سے نہی آئی ہے) بعینہ وہی چیز ہو گی جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس چیز کی ذات ہی قبیح ہو گی تو وہ (منہی عنہ) بالکل مشروع ہی نہیں ہو گا، اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ علاوہ ہو گا اس چیز کے جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس وہ چیز حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہو گی اور اس چیز کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہو گا حرام لنفسہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہو گا۔ اور افعال شرعیہ سے نہی کے اسی اصول کی بنا پر کہا ہے ہمارے احناف علماء نے کہ افعال شرعیہ کی نہی تقاضہ کرتی ہے ان افعال شرعیہ کے بر قرار رہنے کا اور علماء کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ نہی کے بعد وہ فعل شرعی اسی طرح

مشروع باقی رہے گا جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھا اس لئے کہ وہ فعل شرعی اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ اس فعل مشروع کو کرنے سے عاجز ہوگا اور اس وقت اس فعل شرعی سے نہی عاجز کے لئے نہی ہو جائے گی اور شارع کی طرف سے عاجز کے لئے نہی محال ہے اور اسی بیان کے ساتھ افعال شرعیہ کی نہی افعال حسیہ سے جدا ہو گئی اس لئے کہ افعال حسیہ کی ذات اگر قبیح ہو تو ان کی نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچائے گی کیونکہ قبیح لعینہ کے اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوگا۔

اٹھارہواں درس

نہی کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

دوسری بات: نہی کی اقسام، تعریفات اور ان کا حکم اور مثالیں

تیسری بات : افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باقی رہنے یا نہ رہنے میں ائمہ کا اختلاف

چوتھی بات : افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں فرق

پہلی بات: نہی کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف

لغوی معنی: **اَلْمَنْعُ** یعنی روکنا ہے۔

اصطلاحی تعریف: قائل کا قول اپنے غیر سے **لَاتَفْعَلْ** کہنا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے۔

دوسری بات: نہی کی اقسام، تعریفات اور ان کا حکم اور مثالیں

نہی کی اقسام نہی کی دو قسمیں ہیں: (۱) نہی افعال حسیہ (۲) نہی افعال شرعیہ

نہی افعال حسیہ کی تعریف: وہ افعال جو حسی طور پر معلوم ہوں ان کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہ ہو۔ یعنی شریعت وارد ہونے سے پہلے ان کے معانی بطور حس کے معلوم ہوں جیسے زنا، شراب پینا، ظلم وغیرہ۔

افعال شرعیہ کی تعریف : وہ افعال جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو کیونکہ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے ان کی ھیئت کسی کو معلوم نہ تھی۔ جیسے نماز، روزہ وغیرہ

نہی کی اقسام کا حکم اور مثالیں

افعال حسیہ کا حکم : منہی عنہ بعینہ وہ چیز ہے جس پر نہیں وارد ہوئی ہے جس سے اس کی ذات قبیح ہو جاتی ہے اور اس کا نام قبیح لعینہ ہے یہ نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفاً۔ جیسے کفر، آزاد کی بیع، ظلم، زنا، شرب خمر اور جھوٹ وغیرہ۔

افعال شرعیہ کا حکم: منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے یہ ذات کے اعتبار سے تو حسن اور مشروع ہو گا اور وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو گا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہو گا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔ جیسے نحر والے دن روزہ رکھنا، مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا اور ایک درھم کو دو درھم کے عوض بیچنا وغیرہ۔

تیسری بات: افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باقی رہنے یا نہ رہنے میں ائمہ کا اختلاف

امام شافعی رحمہ اللہ: فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کی ذات منہی عنہ اور قبیح لعینہ ہو جاتی ہے جیسے افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ نہی قبح کا تقاضا کرتی ہے اور قبح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے لہٰذا افعال حسیہ سے نہی ہو یا افعال شرعیہ سے نہی ہو دونوں صورتوں میں قبح کا فرد کامل مراد ہو گا اور دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہ ہو گی۔ اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ کو افعال حسیہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح افعال حسیہ سے نہی قبیح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح افعال شرعیہ سے نہی بھی قبیح لعینہ کا تقاضا کرے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ: کے نزدیک افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی ذات غیر مشروع اور قبیح لعینہ نہیں ہوتی بلکہ ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور منہی عنہ ہوتا ہے لہٰذا افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہیں ہو گی بلکہ باقی رہے گی۔

افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہ ہونے پر دلیل

دلیل: اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد اس کی مشروعیت کو باطل قرار دیا جائے تو اس سے عاجز کے لیے نہی کرنا لازم آئے گا۔

دلیل کی وضاحت: دو تمہیدی باتیں

دلیل کی وضاحت ذکر کرنے سے قبل بطور تمہید دو باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات: نہی اور نفی میں فرق

نہی: فعل کا نہ کرنا بندہ کے اختیار سے ہوتا ہے۔ جیسے بینا شخص سے لَا تَبْصُرْ (یعنی مت دیکھو) کہنا۔

نفی: فعل کا نہ کرنا بندہ کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے۔ جیسے نابینا شخص سے لَا تَبْصُرْ (یعنی مت دیکھو) کہنا۔

دوسری بات: ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے

- افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے۔ جیسے انسان اپنے اختیار سے چوری پر قادر ہے۔
- افعال شرعیہ کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے ان میں حسی اختیار کافی نہیں، جیسا کہ افعال حسیہ میں حسی اختیار کافی ہے۔

اب اس تمہید کے بعد اس بات کو سمجھیں کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت کے باطل ہونے کا حکم لگایا جائے تو بندہ اس فعل مشروع کو جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ ہوگیا ہے حاصل کرنے سے عاجز ہوگا۔ اس طور پر کہ افعال شرعیہ پر قدرت اور اختیار شارع کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ فعل شرعی کا اختیار یہ ہے کہ شریعت نے بندہ کو اس فعل کا اختیار دیا ہو۔ پس جب شریعت نے بندے کو کسی فعل کا اختیار نہ دیا ہو پھر بھی بندے کو اس فعل سے منع کرے تو یہ عاجز کے لیے نہی لازم آئے گا اور نہی نفی میں تبدیل ہو جائے گی جو کہ ایک عبث اور قبیح کام ہے اور اس کا شریعت کی جانب سے حکم دینا محال ہے۔

چوتھی بات: افعال حسیہ اور شرعیہ میں فرق

وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے افعال حسیہ اور شرعیہ میں فرق کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں وہ اس طرح کہ افعال حسیہ کے عین کو قبیح قرار دینے سے نہی للعاجز نہیں لازم آتا جب کہ افعال شرعیہ کے عین کو قبیح لعینہ قرار دینے سے نہی للعاجز لازم آتا ہے۔

الدَرسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ، وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ، وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ، وَجَمِيعُ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهَا، فَقُلْنَا: البَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ، وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لِغَيْرِهِ، وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ، وَمَنْكُوْحَةِ الْأَبِ، وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوْحَتِهِ، وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ، وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ؛ لِأَنَّ مُوْجِبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ، وَمُوْجِبَ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ، فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ. فَأَمَّا مُوْجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ، وَمُوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ، وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ، أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهُ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ!

ترجمہ: اور نکالا جاتا ہے افعال شرعیہ کی نہی کے اسی اصول سے۔ بیع فاسد، اجارہ اور یوم النحر کے روزے کی نذر کا حکم اور افعال شرعیہ کی تمام، صورتوں کا حکم ان افعال شرعیہ سے نہی کے وارد ہونے کے ساتھ اس لئے ہم نے کہا کہ بیع

فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے قبضے کے وقت اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔ اور بیع اور افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع رہنے کا یہ اصول مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور باپ کی منکوحہ، غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے خلاف ہے اس لئے کہ نکاح کا حکم تصرف حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہو گیا تو نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا حکم ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے اور ثبوت ملک اور حرمت تصرف کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف کرنا حرام ہو جائے کیا اس طرح نہیں ہے کہ انگور کا شیرہ شراب بن جائے مسلمان کی ملک میں تو مسلمان کی ملک اس شراب میں باقی رہے گی اور تصرف کرنا حرام ہو گا۔

انیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : افعال شرعیہ کے حکم پر احناف کے مسلک کے مطابق چند متفرع مسائل

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

تیسری بات : ایک اشکال اور اس کا ازالہ

پہلی بات: افعال شرعیہ کے حکم پر احناف کے مسلک کے مطابق چند متفرع مسائل

احناف کے مسلک کے مطابق چونکہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ فعل ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور قبیح ہوتا ہے۔ اس اصول سے بہت سے مسائل متفرع ہوں گے چنانچہ بیع فاسد، اجارہ فاسدہ، یوم نحر کے روزے کی نذر کا حکم متفرع ہو گا اور ان تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرع ہو گا جن پر نہی وارد ہوئی ہو۔

پہلا مسئلہ: بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا یہ بیع ذات کے اعتبار مشروع اور وصف یعنی شرط کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ بیع فاسد آپ ﷺ کا فرمان ہے **نَهٰى عَنْ بَيْعٍ وَ شَرْطٍ** کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور نہی ایسی چیز کی وجہ سے وارد ہوئی ہے جو عقد بیع کے علاوہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: اجارہ فاسدہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس میں ایک ماہ رہے گا یہ بھی فاسد ہے۔ اس لیے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہے لیکن وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔

تیسرا مسئلہ: صوم یوم النحر یعنی نحر والے دن کا روزہ رکھنا یہ بھی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، وہ اس طرح کہ روزہ بنفسہ حسن اور اچھی چیز ہے البتہ یوم النحر جو کہ اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے اس دن روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے اس لیے یہ روزہ بھی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا جسے قبیح لغیرہ کہتے ہیں۔

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ما قبل میں ایک اصول بتایا گیا تھا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ چند ایسے مسائل ہیں جو کہ افعال شرعیہ میں سے ہیں جن پر نہی وارد ہونے سے ان کی مشروعیت باطل ہوگئی ہے جب کہ آپ کے اصول کے مطابق ان کی مشروعیت باقی رہنی چاہئے؟

پہلا مسئلہ: جیسے مشرک عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے ارشاد ربانی ہے **وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ** یعنی مشرکہ عورتیں جب تک ایمان نہ لائیں تم ان سے نکاح مت کرو نکاح فعل مشروع ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور نہی وارد ہونے کی وجہ سے یہ قبیح لعینہ ہوا ہے۔

دوسرا مسئلہ: **مَنْكُوْحَةُ الْاَب** یعنی باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے ارشاد ربانی ہے **وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ** اور تم نکاح مت کرو ان سے جن سے تمہارے باپ نکاح کریں۔

فعل نکاح اگرچہ مشروع ہے اس پر نہی وارد ہونے سے یہ قبیح لعینہ ہوا ہے۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح **مُعْتَدَّةُ الْغَيْرِ** یعنی وہ عورت جو کسی دوسرے کی عدت میں ہو اس سے نکاح کرنے پر بھی نہی وارد ہوئی ہے جیسے ارشاد ربانی ہے **وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ** اور تم عدت گزارنے والی عورتوں سے نکاح کا ارادہ اور قصد نہ کرو یہاں تک کہ ان کی عدت پوری نہ ہو جائے۔ پس اگر کوئی شخص دوسرے کی معتدہ سے نکاح کرے تو وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا باوجودیکہ نکاح ایک فعل شرعی ہے جس پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے وہ قبیح لعینہ ہوا۔

چوتھا مسئلہ: اسی طرح **مَنْكُوْحَةُ الْغَيْرِ** یعنی دوسرے کی منکوحہ سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ** تمہاری وہ عورتیں بھی حرام ہیں جو دوسرے کی نکاح میں ہوں یہاں بھی نکاح ایک فعل شرعی ہے جس پر نہی وارد ہونے کے بعد قبیح لعینہ ہوا لہٰذا اگر کوئی شخص **مَنْكُوْحَةُ الْغَيْرِ** سے نکاح کرے وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا باوجودیکہ نکاح ایک فعل شرعی ہے۔

پانچواں مسئلہ: اسی طرح محرم عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت آئی ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے۔ ارشاد ربانی ہے **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ....الخ** اب اگر کوئی شخص کسی محرم عورت سے نکاح کرے تو وہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا باوجودیکہ نکاح ایک فعل شرعی ہے یہ بھی قبیح لعینہ ہوا۔

چھٹا مسئلہ: **وَالنِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ** یعنی بغیر گواہوں کے کوئی شخص نکاح کرے تو وہ نکاح منعقد نہ ہوگا اس پر نہی وارد ہوئی ہے **لَانِكَاحَ اِلَّابِشُهُوْدٍ** پس نہی وارد ہونے کے بعد اس کی مشروعیت باطل ہوئی ہے اور یہ قبیح لعینہ ہوا ہے۔ غور کریں مذکورہ تمام مسائل فعل شرعی ہونے کے باوجود ان افعال کی مشرعیت باطل ہوئی ہے اور وہ قبیح لعینہ ہیں جب کہ آپ کے اصول کے مطابق انہیں قبیح لغیرہ ہونا چاہیے تھا جو کہ ذاتا مشروع اور وصفا غیر مشروع ہوں یعنی ان سب کو قبیح لغیرہ ہونا چاہیے تھا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ اس اعتراض کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کی صورت میں بقائے مشروعیت کے ہم اس وقت قائل ہیں جب کہ مشروعیت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ نہی سے پیدا ہونے والی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو جب کہ مذکورہ مسائل میں یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے یعنی نکاح اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حلال ہو اور نہی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو یعنی مذکورہ تمام مسائل میں **نَهْي عَنِ النِّكَاحِ** اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حرام ہو۔

اور ان دونوں باتوں میں تضاد ہے یعنی تصرف کا حلال ہونا اور حرام ہونا اور جن باتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کا جمع ہونا محال ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے۔ پس ہم نے مذکورہ تمام صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے چونکہ نفی بقائے مشروعیت کا تقاضا نہیں کرتی ہے لہٰذا ان افعال کی مشروعیت باقی نہیں رہے گی۔

مذکورہ مسائل میں ان کی مشروعیت اس اعتبار سے باطل ہوئی ہے لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تیسری بات: ایک اشکال اور اس کا ازالہ

اشکال: بیع فاسد میں نہی کو نفی پر کیوں محمول نہیں کیا گیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بیع فاسد کو اپنی اصل پر باقی رکھنے سے محال لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت ملک جو کہ بیع کا تقاضا ہے اور مبیع میں تصرف کا حرام ہونا جو کہ نہی کا تقاضا ہے دونوں جمع ہوسکتے ہیں یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ بیع فاسد کی وجہ سے مبیع میں مشتری کی ملک ثابت ہو جائے لیکن اس کے لیے اس میں تصرف حرام ہو۔

حرمت بیع کے ساتھ ثبوت ملک کی مثال

مثال: جیسے اگر کسی مسلمان کے پاس انگور کا شیرہ ہو اور پڑے رہنے کی وجہ سے وہ خمر بن گیا تو اب اس خمر میں مسلمان کی ملک باقی رہتی ہے اگرچہ اس میں اس کے لیے تصرف حرام ہے۔ پس جس طرح یہاں ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ دونوں کا اجتماع ممکن ہے۔ پس جب بیع فاسد میں حرمت تصرف کے باجود بیع کو ذات کے اعتبار سے مشروع ماننے سے کوئی محال لازم نہیں آتا ہے تو بیع فاسد میں نہی کو نفی محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

الدَرسُ العِشرُونَ

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذَرُهُ؛ لِأَنَّهُ نَذَرَ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ، وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ؛ لِأَنَّهُ نَذَرَ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ؛ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا، وَلِهٰذَا قُلْنَا: لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِيْ هٰذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشُّرُوْعِ، وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الْإِتْمَامِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا أَمْكَنَهُ اَلإِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ، وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ؛ لِأَنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ.

ترجمہ: اور افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے اسی اصول کی بنا پر کہا ہے ہمارے علماء حنفیہ نے کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام تشریق کے روزے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ ان دنوں کے روزے کی نذر مشروع روزے کی نذر ہے اور اسی طرح اگر کسی نے نذر کی نماز پڑھنے کی اوقات مکروہہ میں تو صحیح ہوگی (اس کی نذر) کیونکہ یہ نذر ہے عبادت مشروعہ کی اس دلیل کو وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ نہی تصرف کے مشروع ہونے کے باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے اور اسی اصول کی وجہ سے ہم احناف نے کہا ہے کہ کوئی آدمی ان مکروہ اوقات میں نفل میں شروع ہو گیا تو وہ نفل اس پر شروع کرنے کے ساتھ لازم ہو جائیں گے اور حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آتا ان نفلوں کے پورا کرنے کے لازم ہونے سے اس لئے کہ اگر وہ کچھ دیر ٹھہرا رہے یہاں تک کہ نماز پڑھنا حلال ہو جائے سورج کے بلند ہونے، ڈوب جانے اور ڈھل جانے کی وجہ سے تو اس کے لئے ان نفلوں کو پورا کرنا بغیر کراہت کے ممکن ہو گا، اور اس بیان کے ساتھ نفل کا حکم یوم العید کے روزے سے جدا ہو گیا اس لئے کہ اگر کوئی آدمی عید کے دن روزے کو شروع کر لے تو وہ روزہ اس پر لازم نہیں ہو گا امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس لئے کہ عید کے دن روزے کو پورا کرنا جدا نہیں ہوتا حرام کا ارتکاب کرنے سے۔

بیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : افعال شرعیہ سے نہی کے اصول پر بعض متفرع مسائل

دوسری بات: وقت مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم ہوتا ہے اس پر متفرع مسئلہ

تیسری بات: اتمام کو لازم قرار دینے والے اصول پر ایک اشکال اور اس کا جواب

چوتھی بات: اوقات مکروہہ میں نفل نماز کے اتمام کا حکم اور صوم یوم النحر میں فرق

پہلی بات: افعال شرعیہ سے نہی کے اصول پر بعض متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے **يَوْمُ النَّحْرِ** اور اس کے بعد کے دو دن کے روزے کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی۔

دلیل: صوم النحر اور اس کے بعد دو دنوں کا روزہ رکھنا اگرچہ وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے وہ اس طرح کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے **إعراض عن ضيافة الله** لازم آرہا ہے لیکن اصل اور ذات کے اعتبار سے وہ مشروع ہے کیونکہ روزہ بذات خود تو مشروع عمل ہے تو اس شخص نے صوم مشروع کی نذر مانی ہے جو کہ درست ہے البتہ ان ایام میں روزہ کی نذر درست ہونے کے باوجود وہ ان ایام میں روزہ نہ رکھے اگر رکھ لیا تو وہ شخص گنہگار ہوگا پس گناہ سے بچنے کے لیے ان ایام میں روزہ نہ رکھے بلکہ دوسرے ایام یعنی ایام تشریق کے بعد قضا کرے۔

امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان ایام میں روزہ رکھنے کی نذر ماننا ہی صحیح نہیں ہے اگر نذر مانی تب بھی روزہ اس پر لازم نہ ہوگا۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ معصیت کی نذر ماننا درست نہیں اور **لَانَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ الله** یعنی اللہ کی نافرمانی کی نذر درست نہیں ہے۔ والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی شخص نے اوقات مکروہہ یعنی (طلوع آفتاب غروب آفتاب اور نصف نہار) میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ اس شخص نے عبادت مشروعہ کی نذر مانی ہے اور مشروع چیز کی نذر ماننا درست ہے۔ البتہ نماز پڑھنے سے وہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ ان اوقات میں نماز پڑھنا اگرچہ ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے لیکن وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ وہ اس طرح کہ ان اوقات میں عبادت کرنے سے سورج کی پرستش کرنے والوں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے کیونکہ وہ ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں لہٰذا اس کے باوجود اگر کوئی شخص نذر مان کر نماز پڑھ لے تو نذر پوری ہو جائے گی لیکن وہ شخص گناہ گار ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اور یوم النحر میں روزہ رکھنا اپنی اصل ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس کی دلیل وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی جس پر نہی وارد ہوئی ہے اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔

دوسری بات: وقت مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم ہونے پر متفرع مسئلہ

افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہٰذا جس طرح قول سے نذر مان لے تو اس کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اسی طرح فعل سے نذر مانے تو اس کا پورا کرنا بھی لازم ہو جائے گا اس پر متفرع ایک مسئلہ

مسئلہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے چنانچہ اگر کسی آدمی نے نفل نماز اوقات مکروہہ میں شروع کی تو شروع کرنے سے وہ نفل نماز لازم ہو جائے گی۔ لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس نماز کو درمیان میں ختم کر دے اور اوقات مکروہہ کے بعد اس کی قضا کرے اور اگر اسی مکروہ وقت میں اس کو پورا کیا تو بھی نماز ذمہ سے ادا ہو جائے گی، اگرچہ وہ گناہ گار ہو گا وجہ اس کی یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز اگرچہ وقت مکروہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے لہٰذا ان اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنا درست ہو گا اور شروع کرنے کے بعد نفل نماز کا پورا کرنا بھی لازم ہو گا۔

تیسری بات: اتمام کو لازم قرار دینے والے اصول پر ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: یہ ہوتا ہے اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا فعل حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے کیونکہ ان اوقات میں نماز پڑھنا حرام ہے اور چیز حرام کو مستلزم ہوتی ہے چونکہ خود حرام ہوتی ہے اس لیے ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام کو لازم قرار دینا بھی حرام ہو گا لہٰذا نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا درست نہیں ہے؟

جواب: اتمام کو لازم قرار دینے سے فعل حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد یہ شخص اتنی دیر ٹھہرا رہے کہ آفتاب کے بلند ہونے سے یا اس کے غروب ہونے سے یا اس کے ڈھل جانے سے نماز کا جائز وقت شروع ہو جائے تو اس کے لیے بغیر کراہیت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہو گا اور حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا اور جب مذکورہ صورت میں حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی درست ہو گا۔

چوتھی بات: اوقات مکروہہ میں نفل نماز کے اتمام کا حکم اور صوم یوم النحر میں فرق

نفل نماز کا حکم یوم نحر کے روزے سے مختلف ہے اس طرح کہ اگر کسی نے عید کے دن نفل روزہ شروع کیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس روزہ کا پورا کرنا اور اتمام لازم نہ ہو گا۔ البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس روزے کا اتمام اور اس کا پورا کرنا لازم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ روزے کو نماز پر قیاس کرتے ہیں جس طرح وقت مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح یوم النحر میں بھی نفلی روزہ شروع کرنے سے اس کا اتمام بھی لازم ہو گا۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل: طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے اور عید کا روزہ رکھنے میں فرق ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام بغیر کراہت کے ممکن ہے اس کی صورت ماقبل میں بیان کر چکے ہیں جب کہ یوم نحر میں روزہ کا اتمام حرام کے ارتکاب کے بغیر ممکن نہیں ہے یعنی بغیر کراہت کے یوم نحر میں روزہ کا اتمام ممکن نہیں ہے اس لیے کہ روزہ نام ہے صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا۔

اب اگر کوئی شخص عید والے دن روزہ رکھے گا تو **اعراض عن ضیافة الله** لازم آئے گا اور **اعراض عن ضیافة الله** حرام ہے لہٰذا عید والے دن روزہ رکھنا حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہو گا پس بغیر کراہت کے روزے کا اتمام ممکن نہ ہو گا لہٰذا عید والے دن نفل روزہ شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام بھی لازم نہ ہو گا اس طرح اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے اور عید والے دن روزہ رکھنے میں فرق واضح ہو گیا۔

الدَرسُ الحَادِی وَالعِشرُونَ

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْءُ الْحَائِضِ، فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْأَذٰى؛ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: **﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ﴾**، وَلِهٰذَا قُلْنَا: يَتَرَتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْءِ، فَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ، وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ، وَيَثْبُتُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ، وَلَوْ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِأَجَلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا، فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ، وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْأَحْكَامِ، كَطَلَاقِ الْحَائِضِ، وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ، وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ، وَالذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ، وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ، وَالْبَيْعِ فِيْ وَقْتِ النِّدَاءِ؛ فَإِنَّهُ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾**: إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ، فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مُحَالٌ، وَإِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ؛ لِفَسَادٍ فِي الْأَدَاءِ، لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا، وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ؛ لأَنَّ ذٰلِكَ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ، وَلَا أَدَاءَ مَعَ الْفَاسِقِ.

ترجمہ: اور افعال شرعیہ کی نہی کی اس قسم میں سے حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا ہے اس لئے کہ حائضہ عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے نہی اذی کے اعتبار کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (ترجمہ) وہ آپ سے

پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں، آپ فرمادیں وہ گندگی ہے، اس لئے تم حالت حیض میں عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔ اور اسی اذی کی نہی کی وجہ سے کئی احکام اس وطی پر مرتب ہو جاتے ہیں پس اسی حالت حیض میں وطی کرنے کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت خاوند اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اسی وطی کی وجہ سے (عورت کے لئے) عدت، مہر اور نفقہ کا حکم ثابت ہو جائے گا، اور اگر عورت نے مہر کی وجہ سے خاوند کو اپنے اوپر قدرت دینے سے انکار کر دیا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ نافرمان ہو گی اس لئے وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہو گی۔ اور کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ عورت کو طلاق دینا، چھینے ہوئے پانی سے وضوء کرنا اور چھینی ہوئی چھری کے ساتھ ذبح کرنا اور چھینی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا، پس ان سب تصرفات پر حکم مرتب ہو جائے گا باوجود اس کے کہ یہ سب تصرفات حرام کے حکم پر مشتمل ہیں، اور اسی اصول کے اعتبار سے ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان (کہ تم ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو) میں بلاشبہ فاسق شہادت کا اہل ہے پس نکاح منعقد ہو جائے گا فاسق لوگوں کی گواہی سے اس لئے کہ قبول شہادت سے نہی شہادت کے بغیر محال ہے اور ان کی گواہی کو قبول نہیں کیا جاتا ادائیگی (شہادت) میں فساد کی وجہ سے نہ اس وجہ سے کہ ان میں بالکل شہادت کی اہلیت نہیں ہے اور اسی بنا پر ان فاسق لوگوں پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ لعان شہادت کو ادا کرنے کا نام ہے اور فسق کے ساتھ شہادت ادا نہیں ہوتی۔

اکیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : افعال حسیہ والے اصول پر ایک اشکال اور اس کا جواب

دوسری بات: وطی فی حالۃ الحیض فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے اس پر متفرع مسائل

تیسری بات : فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں اس اصول پر متفرع مسائل

چوتھی بات : افعال شرعیہ سے نہی والے اصول پر ایک متفرع مسئلہ

پانچویں بات: فاسق جس طرح اداء شہادت کا اہل نہیں اسی طرح لعان کا بھی اہل نہیں

پہلی بات: افعال حسیہ والے اصول پر ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ ماقبل میں یہ اصول ذکر کیا تھا کہ افعال حسیہ پر نہی وارد ہونے سے وہ قبیح لعینہ ہو جاتے ہیں وہ ذات کے اعتبار سے قبیح ہو جاتے ہیں اور وصف کے اعتبار سے بھی، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وطی ایک فعل حسی ہے اور حالت حیض

میں اس پر نہی وارد ہوئی ہے مگر اس کے باوجود حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اگرچہ اذی کے اعتبار سے غیر مشروع ہے؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب وَمن هٰذَا النَّوْع سے یہ دے رہے ہیں کہ حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم سے ہے یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، اگرچہ فعل حسی ہے لیکن وہ اذی کی وجہ سے منہی ہے بذاتہ منہی نہیں ہے چنانچہ اذی کے چلے جانے کے بعد وطی جائز ہے۔

خلاصہ یہ کہ فعل حسی سے نہی اسی بات کا تقاضا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ ہو لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن فعل حسی بھی منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر دال ہوگی جیسا کہ اس مثال میں فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے۔

دوسری بات: وطی فی حالۃ الحیض فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے اس پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کی اس نے اس سے پہلے اس کے ساتھ کوئی وطی نہیں کی تو اس وطی کی وجہ سے رجم کے لیے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا یعنی یہ واطی محصن ہو جائے گا اس کے بعد اس نے زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی نہ کہ کوڑے۔ غور کریں کہ حالت حیض میں وطی کرنا ایک فعل حسی ہے اور حرام ہے اس کے باوجود اس کے ذریعہ سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہوا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وہ زنا کرے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر اسی طرح عورت مطلقہ ثلاثہ ہو اور عدت گزار کر زوجہ ثانی کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور زوج ثانی نے حالت حیض میں اس کے ساتھ وطی کی ہو اور پھر اس کو طلاق دے دی ہو تو یہ عورت زوج اول کے لیے حلال ہو جائے گی۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح اس وطی کی وجہ سے شوہر پر پورا مہر واجب ہوگا اور اس وطی کے بعد شوہر نے طلاق دے دی تو عورت پر اسی طرح عدت واجب ہوگی جس موطوءہ مطلقہ پر واجب ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے چونکہ تسلیم بضعہ پایا گیا ہے اس لیے اس کے واسطہ نفقہ بھی واجب ہوگا۔

چوتھا مسئلہ: اگر بیوی کے ساتھ حالت حیض میں وطی کر لی گئی اور پھر حالت حیض کے گزرنے کے بعد وہ دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لیے رک گئی کہ شوہر نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عورت ناشزہ شمار ہوگی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ غیر حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے رکنے کی صورت میں ناشزہ شمار ہوتی ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اس سلسلہ میں مسلک یہ ہے کہ عورت کا جب تک شوہر کے ذمہ مہر معجل باقی ہے تو اس کو وطی پر قدرت نہ دینے کا اختیار حاصل ہے خواہ اس سے پہلے وہ حالت حیض یا پاکی کی حالت میں وہ وطی پر قدرت دے چکی ہو لہٰذا امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عورت دوبارہ وطی سے انکار کے باوجود نفقہ کی مستحق ہوگی۔

تیسری بات: فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں، اس اصول پر متفرع مسائل

اصول: **کسی فعل کا حرام ہونا اس بات کے منافی نہیں کہ اس پر احکام مرتب ہوں۔**

متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: حائضہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دینا فعل حرام ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی اب یہاں فعل کے حرام ہونے کے باوجود حکم مرتب ہوا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کوئی شخص پانی غصب کر کے اس سے وضو کرے تو وضو جائز ہو گا اور اس کا فعل غصب حرام ہو گا، یہاں فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر حکم مرتب ہوا ہے۔

تیسرا مسئلہ: کسی شخص نے دوسرے سے کمان غصب کر کے شکار کیا تو شکار حلال ہو گا اور فعل غصب حرام ہو گا، دیکھیں کمان کا غصب کرنا ایک حرام فعل ہے لیکن پھر بھی اس پر حکم مرتب ہوا اور شکار حلال ہو گا۔

چوتھا مسئلہ: اگر کسی شخص نے چھری غصب کر کے اس سے جانور ذبح کیا تو ذبح حلال ہو گا اور فعل غصب حرام ہو گا، اب یہاں فعل غصب حرام ہونے کے باوجود اس پر حکم مرتب ہوا ہے اور مغصوبہ چھری کے ذریعہ جو جانور ذبح کیا گیا وہ حلال ہو گا۔

پانچواں مسئلہ: جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا فعل حرام ہے اس کے باوجود اگر کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرے اور مشتری مبیع پر قبضہ کرے اور بائع ثمن پر، تو یہ بیع نافذ ہو گی اور مشتری کے لیے مبیع میں ملک ثابت ہو گی۔ دیکھیں اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا ایک فعل حرام ہے پھر بھی اس پر حکم مرتب ہوا ہے۔

چوتھی بات: افعال شرعیہ سے نہی والے اصول پر ایک متفرع مسئلہ

اصول: یہ ہے کہ افعال حسیہ شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قبیح لغیرہ ہو جاتی ہے جو ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے۔

مسئلہ: اس اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان **وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** (تم ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو) سے پتا چلتا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

دلیل: یہ ہے کہ آیت میں قبول شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے نہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے۔ اس لیے کہ کسی چیز کو قبول کرنا اور قبول نہ کرنا اسی وقت ممکن ہو گا کہ جب وہ چیز موجود ہو گی لیکن اگر وہ چیز ہی موجود نہ ہو تو اس کو قبول کرنے اور قبول نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہو گا یہ ایسا ہی ہو گا جیسے نابینا سے یہ کہا جائے کہ مت دیکھو لہٰذا

گواہی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا معاملہ جب ہو گا کہ جب شہادت دینے والے میں شہادت دینے کی اہلیت موجود ہو اگر شہادت کی اہلیت ہی نہ ہوتی تو یہ حکم نہ دیا جاتا اور اس حکم کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ فاسق کی شہادت پر نہی وارد ہونے کے بعد بھی اس کی مشروعیت باقی ہے یہی وجہ ہے ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو گا اس اعتبار سے فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کی مثال ہو گی۔

پانچویں بات: فاسق جس طرح اداء شہادت کا اہل نہیں اسی طرح لعان کا بھی اہل نہیں

فاسق چونکہ اداء شہادت کا اہل نہیں ہے اس لیے وہ لعان کا بھی اہل نہ ہو گا کیونکہ لعان بمنزلہ اداء شہادت کے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لعان میں قاضی کی عدالت میں پانچ قسمیں اٹھائی ہوتی ہیں پس جب فاسق میں اہلیت لعان ہی نہیں تو اس پر لعان بھی واجب نہ ہو گا۔

الدرسُ الثَّانِي وَالعِشرُونَ

فَصْلٌ: فِيْ تَعْرِيْفِ طَرِيْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ. اِعْلَمْ! أَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِنْهَا: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِآخَرَ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى، مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا: اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا يُحْرَمُ عَلَى الزَّانِي نِكَاحُهَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَحِلُّ، وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا؛ لِأَنَّهَا بِنْتُهُ حَقِيْقَةً، فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حَلِّ الْوَطْءِ، وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ، وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ، وَجَرَيَانِ التَّوَارُثِ، وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ، وَمِنْهَا: أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا وَجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْآخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ أَوْلٰى، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾، فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهِ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهِ، وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهِ فِيْ كَثِيْرٍ مِنَ الصُّوَرِ؛ فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِيْ أَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ، وَمَسِّ الْمُصْحَفِ، وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ، وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ، وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ، وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِيْ أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ.

ترجمہ: یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقے پہچاننے میں ہے، جان لے اس بات کو کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں، ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ ایک معنی میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو تو معنی حقیقی اولی ہوتا ہے، اس طریقے کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جو لڑکی زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو تو زنا کرنے والے مرد پر اس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنا (زانی کے لئے) حلال ہوگا، اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ اس لئے کہ وہ لڑکی حقیقۃً زانی کی بیٹی ہے پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے فرمان کہ تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کردی گئیں ہیں) میں داخل ہوگی اور اسی اختلاف سے کئی احکام دونوں مذہبوں پر متفرع کئے جائیں گے یعنی وطی کا حلال ہونا اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور اس لڑکی وزانی کے درمیان باہمی وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور باہر گھومنے پھرنے سے روکنے کا حق حاصل ہونا، اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے دو معنوں میں سے ایک معنی جب نص میں تخصیص کو ثابت کرتا ہو نہ کہ دوسرا طریقہ تو لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا اولی ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو نص معمول بہ ہوگی جماع پائے جانے کی ساری صورتوں میں، اور اگر ملامست کو محمول کیا جائے ہاتھ کے ساتھ چھونے پر تو اس کی وجہ سے نص میں تخصیص پیدا کردی جائے گی بہت ساری صورتوں میں اس لئے کہ محرم عورتوں اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضوء نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے دونوں قولوں میں سے زیادہ صحیح قول میں، اور اسی اختلاف سے کئی احکام دونوں مذہبوں پر متفرع کئے جاتے ہیں یعنی نماز کا مباح ہونا اور قرآن کو چھونا اور مسجد میں داخل ہونا اور امامت کا صحیح ہونا اور تیمم کا لازم ہونا پانی نہ ہونے کے وقت اور نماز کے دوران عورت کو ہاتھ لگانے کے یاد آنے وقت۔

بائیسواں درس

چھٹی بحث نص کی مراد پہچاننے کے طریقے

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : نص کی مراد معلوم کرنے کا پہلا طریقہ، مثال اور مثال میں ائمہ کا اختلاف اور متفرع مسائل

دوسری بات: نص کی مراد معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ، مثال اور مثال میں ائمہ کا اختلاف

تیسری بات: مذکورہ اصول میں اختلاف ائمہ کی روشنی میں چند متفرع مسائل

پہلی بات: نص کی مراد معلوم کرنے کا پہلا طریقہ، مثال اور مثال میں ائمہ کا اختلاف اور متفرع مسائل

نص کی مراد معلوم کرنے کا پہلا طریقہ: نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو، دوسرا معنی مجازی ہو تو نص کے لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجازی معنی متعارف نہ ہو۔

پہلا طریقہ کی مثال اور اس میں ائمہ کا اختلاف

مثال: یہ ہے کہ وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے احناف کے نزدیک اس کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی آیت **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ** کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ آیت کے تحت داخل نہیں ہے اور جب اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا حرام نہ ہوگا بلکہ حلال ہوگا۔

علماء احناف فرماتے ہیں کہ وہ لڑکی جو زنا سے پیدا ہوئی ہے وہ اس آیت کے تحت داخل ہے لہٰذا وہ لڑکی جو ثابت النسب ہے اس کی طرح اس لڑکی کے ساتھ بھی واطی (زانی) کا نکاح حرام ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: آیت میں بنات سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جن کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہو، رہی وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی تو زانی سے چونکہ اس کا نسب ثابت نہیں ہے اس لیے وہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگی اور جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل: لفظ "بنت" حقیقۃً اس لڑکی کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ اس کا نسب اس مرد کے نطفہ سے ثابت ہو خواہ ثابت نہ ہو اور لفظ بنت مجازاً اس لڑکی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ لفظ معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے لہٰذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی بنات (لڑکیاں) داخل ہوں گی اور ان کے ساتھ واطی کا نکاح حرام ہوگا خواہ وہ لڑکیاں ثابت النسب ہوں یا ثابت النسب نہ ہوں۔

متفرع مسائل

۱) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک زانی کے نطفہ سے پیدا ہونے والی بچی کا نکاح زانی کے ساتھ حرام ہے اگرچہ زانی نے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کر لیا تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس بچی کے ساتھ نکاح حلال ہے لہٰذا اس کے ساتھ وطی کرنا بھی حلال ہوگا۔

۲) امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح کے بعد زانی پر اس لڑکی کے لیے مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ مہر نکاح کے بعد واجب ہوتا ہے اور یہاں نکاح ہی نہیں ہوا لہٰذا مہر بھی واجب نہ ہوگا۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح صحیح ہے تو زانی پر مہر بھی واجب ہوگا۔

۳) امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح نہیں ہوا تو زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہیں ہو گا۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح منعقد ہو گیا تو زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب ہو گا۔

۴) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح منعقد نہیں ہوا تو ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہو گیا دوسرا اس کا وارث نہیں ہو گا کیونکہ وراثت تو میاں بیوی کے درمیان جاری ہوتی ہے اور یہ دونوں میاں بیوی نہیں ہیں۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح منعقد ہو گیا تو ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہو گیا تو دوسرا اس کا وارث ہو گا اس لیے نکاح منعقد ہو گیا ہے۔

۵) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح جائز نہیں تو زانی کو اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور گھومنے پھرنے سے روکنے کا اختیار نہ ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب نکاح صحیح ہے تو زانی کو اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور گھومنے پھرنے سے روکنے کا اختیار حاصل ہو گا۔

دوسری بات: نص کی مراد معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ، مثال اور مثال میں ائمہ کا اختلاف

نص کی مراد معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ: اگر کوئی نص دو معنوں کا احتمال رکھتی ہو تو ایک معنی مراد لینے میں نص میں تخصیص کرنی پڑتی ہو اور دوسرا معنی مراد لینے میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو ایسی صورت میں اس معنی کا مراد لینا زیادہ بہتر ہے جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو۔

نص کی مراد معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ کی مثال اور اس میں ائمہ کا اختلاف

مثال: آیت ملامسہ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ میں لفظ ملامست دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے: ایک معنی جماع کا اور دوسرا معنی مَسْ بِالْيَد (عورت کو ہاتھ سے چھونے کا)

- احناف ملامست سے مراد جماع لیتے ہیں۔
- شوافع ملامست سے مَسْ بِالْيَد مراد لیتے ہیں یعنی حقیقی معنی مراد لیتے ہیں ان کے نزدیک مَسْ بِالْيَد سے آدمی کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ مَسْ بِالْيَد ملامست کے حقیقی معنی ہیں اور جماع مجازی معنی ہیں اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ پس اس قاعدہ اور اصول کے تحت ملامست نساء سے مَسْ بِالْيَد مراد ہو گا پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مَسْ بِالْيَد ناقض وضو ہو گا۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ ملامست جو کہ جماع اور مَسْ بِالْيَد دونوں کا احتمال رکھتا ہے اب اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی ہے اس لیے کہ جماع کی ہر صورت خواہ طہارت صغری ہو یا طہارت

کبری دونوں کے لیے ناقض ہے اس صورت میں نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہو گی کسی صورت کو چھوڑنے اور باطل کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی اور اگر مَسْ بِالْيَد پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے تو ان کے نزدیک بھی نص کو بعض صورتوں میں خاص کرنا پڑے گا کیونکہ محرم عورتوں اور چھوٹی بچی کو ہاتھ سے چھونا امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے لہٰذا نص مَسْ بِالْيَد کی تمام صورتوں میں معمول بہ نہیں ہو گی۔

خلاصہ: مذکورہ اصول کے تحت جس احتمال کی بنیاد پر نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو اس احتمال کو مراد لینا اور اس پر نص کو محمول کرنا اولیٰ ہے لفظ ملامست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا۔

تیسری بات: مذکورہ اصول میں اختلاف ائمہ کی روشنی میں چند متفرع مسائل

مذکورہ مثال میں احناف کے نزدیک ملامست سے مراد جماع ہے اور شوافع کے نزدیک مس بالید ہے اس اختلاف کی بنا پر ثمرۂ اختلاف ذیل کے مسائل میں ظاہر ہو گا۔

۱) اگر کسی باوضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ سے چھوا تو احناف کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا لہٰذا سابقہ وضو کے ساتھ وہ شخص نماز پڑھ سکتا ہے، شوافع کے نزدیک اس کا سابقہ وضو ٹوٹ جائے گا۔

۲) باوضو شخص عورت کو چھونے کے بعد احناف کے نزدیک قرآن کو چھو سکتا ہے شوافع کے نزدیک وہ شخص قرآن نہیں چھو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک مَسْ بِالْيَد سے وضو ٹوٹ گیا۔

۳) عورت کو چھونے والا شخص احناف کے نزدیک بلا کراہت مسجد میں داخل ہو سکتا ہے شوافع کے نزدیک کراہت کے ساتھ داخل ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا وضو ٹوٹ چکا ہے۔

۴) باوضو شخص کا عورت کو چھونے کے بعد احناف کے نزدیک امام بننا بھی درست ہے اس لیے کہ اس کا سابقہ وضو نہیں ٹوٹا ہے اور شوافع کے نزدیک اس کا سابقہ وضو ٹوٹ گیا ہے لہٰذا اس کا امام بننا درست نہیں۔

۵) اگر کسی باوضو آدمی نے کسی عورت کو ہاتھ لگایا یا نماز کے دوران اس کو یاد آگیا کہ اس نے وضو کی حالت میں عورت کو ہاتھ لگایا تھا اور قرب وجوار میں پانی بھی میسر نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر تیمم کرنا لازم ہو گا اور احناف کے نزدیک تیمم لازم نہ ہو گا کیونکہ سابقہ وضو نہیں ٹوٹا ہے۔

الدَرْسُ الثَّالِثُ وَالعِشرُوْنَ

وَمِنْهَا: أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ أَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ أَوْلٰى، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ، فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ، وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلٰى حَالَةِ عَدْمِ التَّخَفُّفِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ: جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾، قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ، فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشْرَةً، وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشْرَةِ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْءُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ؛ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطْؤُهَا قَبْلَ الْغَسْلِ؛ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ، وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ بِهِ، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ، إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحْرِمُ لِلصَّلَاةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ، وَإِلَّا فَلَا.

ترجمہ: ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا اس نص کو دو طرح سے روایت کیا جاتا ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان وَأَرْجُلِكُمْ میں ہے، اس فرمان کو ارجل کے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے عضو مغسول پر عطف کرنے کی وجہ سے اور جر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے عضو ممسوح پر عطف کرنے کی وجہ سے، پس جر کی قرأت کو پاؤں میں موزوں کی حالت پر محمول کیا گیا اور نصب کی قرأت کو موزوں کے نہ ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا، اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اور اسی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان حَتّٰى يَطْهُرْنَ اس کو تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے، پس تخفیف کی قرأت پر عمل کیا

جائے گا اس صورت میں جب عورت کے ایام حیض دس دن ہوں اور تشدید کی قرأت پر عمل کیا جائے گا اس صورت میں جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ حیض کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو گیا ہو تو اس حائضہ کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے اس لئے کہ اس عورت کو پوری پاکی غسل کر لینے سے حاصل ہو گی، اور اگر اس کا خون دس دنوں پر ختم ہوا ہو تو اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے غسل سے پہلے، اس لئے کہ مطلق طہارت حاصل ہو جائے گی خون کے ختم ہونے سے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دنوں پر ختم ہو نماز کے آخری وقت میں تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو گی اگر چہ وقت کی اتنی مقدار باقی نہ رہی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو، اور اگر اس عورت کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہوا ہو نماز کے آخری وقت میں تو اگر وقت کی اتنی مقدار باقی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو اور نماز کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو گی، اور اگر اتنا وقت باقی نہ ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم نہ ہو گی۔

تیئیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی:

پہلی بات : نص کی مراد معلوم کرنے کا تیسرا طریقہ

دوسری بات: تیسرے طریقہ کی پہلی مثال

تیسری بات : تیسرے طریقہ کی دوسری مثال

چوتھی بات : دونوں قرأتوں میں تطبیق

پہلی بات: نص کی مراد معلوم کرنے کا تیسرا طریقہ

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر نص یعنی قرآن کی کوئی آیت دو قرأتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو روایتوں کے ساتھ روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں پر عمل ہو سکے۔

دوسری بات: تیسرے طریقہ کی پہلی مثال

مثال: یہ ہے کہ آیت وضو میں لفظ **وَأَرْجُلَكُمْ** دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے پہلی قرأت لفظ **أَرْجُلَكُمْ** کو عضو مغسول یعنی **وُجُوهَكُمْ** پر عطف کرتے ہوئے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دوسری قرأت لفظ **أَرْجُلِكُمْ** کو عضو ممسوح یعنی **رُءُوسِكُمْ** پر عطف کرتے ہوئے جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

قرأتِ نصب کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں کا دھونا علی الاطلاق فرض ہے، پاؤں میں موزے ہوں یا موزے نہ ہوں اور قرأت جر کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے خواہ موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ پہنے ہوئے۔

پس ہم نے مذکورہ اصول کے تحت ان دونوں قرأتوں کو دو حالتوں پر محمول کر دیا وہ اس طرح کہ نصب والی قرأت کو اس حالت پر محمول کیا جب کہ وہ موزے پہنے ہوئے نہ ہو اور جر والی قرأت کو اس حالت پر محمول کیا جب کہ موزے پہنے ہوئے ہوں۔ لہٰذا جب پاؤں پر موزے نہ ہوں تو پاؤں کا دھونا فرض ہے اور اگر موزے پاؤں میں موجود ہوں تو مسح کرنا بھی جائز ہے۔

قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمسْح: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ قرأت جر موزے پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ **مسح علی الخفین** کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے جب کہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ **مسح علی الخفین** کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے کتاب اللہ سے نہیں ہے، رہا مسئلہ **وَأَرْجُلِكُمْ** بکسر اللام کا تو وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس میں کسرہ جر جوار کی وجہ سے ملا ہے یعنی قرب کی وجہ سے جر آیا ہے۔

تیسری بات: تیسرے طریقہ کی دوسری مثال

دو قرأتوں پر محمول کرنے کی دوسری مثال یہ ہے کہ حائضہ عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** (حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کرلیں)۔ اس آیت میں لفظ **يَطْهُرْنَ** میں دو قرأتیں ہیں پہلی قرأت **يَطَّهَّرْنَ** طا اور ھا کی تشدید کے ساتھ اور دوسری قرأت تخفیف یعنی ترک تشدید کے ساتھ ہے۔

قرأت تشدید میں طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے اور قرأت تخفیف میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے اور حائضہ عورت کے سلسلہ میں طہارت میں مبالغہ یہ ہے کہ اس کا خون منقطع ہو جائے اور پھر غسل کرلے اور اگر صرف خون منقطع ہو اور غسل نہیں کیا تو اس صورت میں نفس طہارت تو حاصل ہو گی لیکن طہارت میں مبالغہ اور کمال حاصل نہیں ہو گا۔ پس تشدید والی قرأت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے اس کے ساتھ جماع حلال نہ ہو اور تخفیف والی قرأت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال ہو۔

چوتھی بات: دونوں قرأتوں میں تطبیق

ہم نے دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہوئے یہ کہا کہ قرأت تشدید پر اس صورت میں عمل ہو گا جب دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو اور قرأت تخفیف پر اس صورت میں عمل ہو گا جب دم حیض پورے دس دن کے بعد منقطع ہو۔

- یہی وجہ ہے کہ علماء احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت کا دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو گیا تو غسل کرنے سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ قرأت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہو گی۔

- اور اگر پورے دس دن کے بعد خون منقطع ہو تو غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ قرأت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے اس لیے علماء احناف فرماتے ہیں کہ اگر دم حیض دس دن میں نماز کے آخری وقت میں بند ہو تو اس حائضہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی اگرچہ نماز کا اتنا وقت باقی نہ رہا ہو جس میں وہ غسل کر سکے۔ لہٰذا بعد میں اس نماز کا قضا کرنا واجب ہو گا۔
- اور قرأت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں خون بند ہونے سے چونکہ حیض زائل ہو جاتا ہے اس لیے دس دن میں خون بند ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل پر قادر ہو یا قادر نہ ہو اور اگر دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں خون بند ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر نماز کے وقت میں اتنی مقدار باقی ہے کہ اس میں غسل کر سکے اور تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی اور اگر اتنی مقدار باقی نہیں ہے تو اس پر اس وقت کی نماز لازم نہ ہو گی۔

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيْفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ، مِنْهَا: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ» لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّ الْأَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهِ نَاقِضًا، وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ لِإِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ، وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ ﷺ: «حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسَلِيْهِ بِالْمَاءِ» لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْخَلَّ لَا يَزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ، فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ، وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ ﷺ: «فِيْ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ» لِإِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي وُجُوْبَ الشَّاةِ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِأَدَاءِ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ: استدلالات فاسدہ پھر ہم ذکر کرتے ہیں تمسکات ضعیفہ کے چند طریقوں کو تاکہ یہ ذکر کرنا تنبیہ ہو جائے استدلال کی

اس نوع میں خلل کی جگہ پر ان میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ اس حدیث سے جو رسول ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کو قئ ہوئی لیکن آپ نے وضوء نہیں کیا اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ قئ غیر ناقض وضو ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث اس بات کرتی ہے کہ قئ فی الحال وضوء کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو قی کے ناقض وضوء ہونے میں ہے اور اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان تم پر مردار چیز حرام کر دی گئی ہے سے مکھی کے مرنے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس لئے کہ نص مردار کے حرام ہونے کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، اسی طرح استدلال کرنا کمزور ہے نبی کریم ﷺ کے فرمان تو اس کو رگڑ پھر اس کو کھرچ پھر اس کو پانی کے ساتھ دھولے سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا اس لئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کو دھونے کے ضروری ہونے کا پس اس حدیث کو مقید کیا جائے گا اس محل پر خون کے پائے جانے کی حالت کے ساتھ اور اس میں تو کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو سرکے کے ساتھ خون کے زائل ہو جانے کے بعد اس محل کے پاک ہونے میں ہے اور اسی طرح نبی ﷺ کے فرمان چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے سے استدلال کرنا قیمت دینے کے جائز نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث ایک بکری کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو بکری کی قیمت دینے سے وجوب زکوٰۃ کے ساقط ہونے میں ہے۔

چوبیسواں درس

استدلالات ضعیفہ

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : پہلا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

دوسری بات: دوسرا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

تیسری بات : تیسرا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

چوتھی بات : چوتھا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

پہلی بات: پہلا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

امام شافعی رحمہ اللہ قئ (یعنی اُلٹی) کے ناقض وضو نہ ہونے پر حدیث أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ سے استدلال کرنا استدلال ضعیف ہے۔
امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اُلٹی کی پھر وضو نہیں کیا لہٰذا قئ ناقض وضو نہیں ہے۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: احناف فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قئ کے ناقض وضو نہ ہونے پر استدلال کرنا ضعیف اور کمزور ہے کیونکہ اس حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُلٹی کی اور فوری طور پر وضو نہیں کیا لیکن اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں بھی وضو نہیں کیا لہٰذا اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ قی ناقض وضو نہیں ہے استدلال ضعیف ہے۔

دوسری بات: دوسرا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ.....الخ شوافع حضرات کے نزدیک مکھی پانی میں گر کر مر گئی تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ آیت مذکورہ میں میتہ کو حرام قرار دیا گیا ہے اور مکھی بھی اگر پانی میں گر کر مر جائے تو وہ بھی میتہ میں شامل ہو جائے گی اور اس سے پانی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ پانی میں ناپاک چیز گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: احناف یہ فرماتے ہیں کہ شوافع حضرات کا مذکورہ استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مردار مکھی پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہو گا یا نہیں؟ ہمارے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہو گا اس لیے کہ آیت سے مردار مکھی کا صرف حرام ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہو گا یا نہیں یہ بات اس آیت سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اور اسی طرح میتہ سے مراد وہ ہے جس کے اندر خون ہو مکھی میں چونکہ سرے سے خون ہی نہیں پایا جاتا لہٰذا مردہ مکھی حرام تو ہو گی ناپاک نہیں ہو گی، تو جب مردار مکھی ناپاک نہیں تو اس کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک بھی نہ ہو گا۔

تیسری بات: تیسرا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو رگڑو پھر اس کو کھرچو پھر اس کو پانی سے دھولو۔ یہ حدیث اس کپڑے کے پاک کرنے سے متعلق ہے جس میں منی لگی ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث میں غسل کو پانی کے ساتھ مقید کیا ہے یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ خون اور منی کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ اب اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونے کو جائز قرار دیا جائے تو اس سے حدیث پر ترک عمل لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے لہٰذا سرکہ وغیرہ کے ساتھ نجاست کو زائل کرنا صحیح نہ ہو گا۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: احناف فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ استدلال ضعیف اور کمزور ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کپڑے وغیرہ پر خون یا منی لگ جائے تو اس کا پانی سے

دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ سرکہ سے خون اور منی کو زائل کیا جائے تو کپڑا پاک ہو گا یا نہیں؟ چنانچہ احناف فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ کپڑا پاک ہو جائے گا کیونکہ سرکہ کے ذریعہ سے حسی نجاست زائل ہو جاتی ہے اور زوال نجاست کا نام طہارت ہے اس لیے کپڑا پاک ہو جائے گا اور حدیث سرکہ سے نجاست زائل ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں ساکت اور خاموش ہے لہٰذا اس حدیث کے ذریعہ سے سرکہ کے عدم زوال نجاست پر استدلال کرنا استدلال ضعیف ہے۔

چوتھی بات: چوتھا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

حدیث فِيْ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت ادا کی تو یہ زکوٰۃ ادا نہ ہو گی اس لیے کہ حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ میں دینا واجب ہے لہٰذا فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے، فقراء کے اس حق کو تبدیل کر کے اس کی جگہ قیمت کے ذریعہ سے زکوٰۃ ادا کرنا یہ فقراء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ غلط ہے لہٰذا بکری کی جگہ قیمت ادا کرنا درست نہ ہو گا۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: احناف یہ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت ادا کر دی تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو گی یا نہیں؟ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور شوافع کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ حدیث سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری دینا لازم ہے۔ اب اگر کسی نے بکری کی جگہ بکری کی قیمت ادا کر دی تو آیا اس کی زکوٰۃ ادا ہو گی یا نہیں؟ حدیث اس سلسلے میں ساکت اور خاموش ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی حاجت کو دور کرنا ہے اور یہ مقصد قیمت دینے کی صورت میں بہتر طریقہ سے ادا ہو جاتا ہے لہٰذا حدیث مذکورہ کے ذریعہ سے اس بات پر استدلال کرنا کہ قیمت کے ذریعہ سے بکریوں کی زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہ ہو گی یہ ضعیف اور کمزور استدلال ہے۔

الدرسُ الخَامِسُ وَالعِشرُونَ

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ لِإِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وُجُوْبَ الْإِتْمَامِ، وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً. وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ» لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ، وَلَا خِلَافَ فِيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهِ. وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ ﷺ: «أَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ» لِإِثْبَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ، ضَعِيْفٌ؛ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ، وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهِ حَرَامًا، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا، وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْأَحْكَامِ؛ فَإِنَّ الْأَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْأَبِ، وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ، وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا، وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ، وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ، يَكُوْنُ حَرَامًا، وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ، وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالی کے فرمان تم حج اور عمرے کو پورا کرو اللہ تعالی کی رضا کے لئے سے استدلال کرنا ابتداء عمرہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے ضعیف ہے اس لئے کہ یہ نص (حج و عمرہ کو) پورا کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو ابتداء عمرہ کے واجب ہونے میں ہے اور اسی طرح نبی علیہ السلام کے فرمان کہ تم نہ بیچو ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ یہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ اور اسی طرح نبی علیہ السلام کے فرمان خبر دار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے یوم

النحر کے روزے کی نیت صحیح نہیں ہے استدلال ضعیف اس لیے ہے کہ یہ نص تقاضا کرتی ہے فعل صوم کے حرام ہونے کا اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو احکام کا فائدہ دینے میں ہے اس کے حرام ہونے کے باوجود، اور کسی فعل کا حرام ہونا (اس فعل پر) احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے باپ نے اگر بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو اس کو ام ولد بنانا حرام ہو گا اور اس سے باپ کی ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر کسی نے بکری کو ذبح کیا چھینی ہوئی چھری کے ساتھ تو یہ ذبح کرنا حرام ہو گا اور مذبوحہ بکری حلال ہو گی اور اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو چھینے ہوئے پانی کے ساتھ دھویا تو یہ چھیننا حرام ہو گا اور اس پانی کے ساتھ کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں عورت کے ساتھ وطی کی تو یہ وطی حرام ہو گی اور اس وطی کے ساتھ واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور پہلے خاوند کے لئے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائے گا۔

پچیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : پانچواں استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

دوسری بات: چھٹا استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

تیسری بات : ساتواں استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

چوتھی بات : فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں اس پر متفرع چار مسائل

پہلی بات: پانچواں استدلال ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

اللہ جَلَّ جَلَالُہٗ کا فرمان **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلهِ** (تم اللہ کے لیے حج اور عمرہ کو پورا کرو)

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا واجب ہے اور احناف کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو " **وَأَتِمُّوا** "صیغہ امر سے بیان فرمایا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہو گا پس جب حج ابتداءً فرض اور واجب ہے تو عمرہ بھی ابتداءً واجب ہو گا۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: یہ ہے کہ ابتداءً وجوب عمرہ کو ثابت کرنے کے لیے مذکورہ آیت "**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله**" سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ نص یعنی آیت اتمام کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں البتہ

اختلاف اس بات میں ہے کہ عمرہ شروع کرنے سے پہلے یعنی ابتداءً واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں آیت مذکورہ ساکت اور خاموش ہے لہٰذا آیت مذکورہ سے ابتداءً عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔

دوسری بات: چھٹا استدلالِ ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

حضور ﷺ کی حدیث مبارکہ لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَاالصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ (تم ایک درھم کو دو درھم کے عوض میں اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض میں مت بیچو)

شوافع کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے جب کہ احناف کے نزدیک مفید ملک ہے۔

شوافع کی دلیل: شوافع مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچا گیا یا ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچا گیا تو یہ بیع فاسد ہے اور یہ مفید ملک نہ ہوگی کیونکہ بیع فاسد حرام ہے اور منہی عنہ ہے اور ملک کا ثابت ہونا ایک نعمت اور کرامت ہے پس فعل حرام نعمت کا سبب نہیں بن سکتا لہٰذا بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی۔

احناف کی طرف سے استدلال ضعیف کا رد: احناف فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث سے شوافع کا اس بات پر استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے یہ استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ بیع فاسد حرام اور منہی عنہ ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی یا نہیں ہوگی؟ اس سلسلے میں حدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں۔ لہٰذا مذکورہ حدیث سے عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا استدلال ضعیف ہے۔

تیسری بات: ساتواں استدلالِ ضعیف اور احناف کی طرف سے اس کا رد

ایام نحر میں آپ ﷺ نے روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ " أَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْأَيَّام " (یعنی ان ایام (نحر) میں روزہ مت رکھو) اب اگر کوئی شخص ایام نحر میں روزہ کی نذر مانے اور روزہ رکھ لے تو یہ روزہ ادا ہو گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ پس احناف کے نزدیک اس کا روزہ ادا ہو جائے گا اگرچہ وہ شخص گناہ گار ہوگا۔ جب کہ شوافع کے نزدیک اس کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

شوافع کی دلیل: شوافع مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایام نحر میں حضور ﷺ نے روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے جس کی وجہ سے ان ایام میں روزہ رکھنا معصیت ہے پس معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ لَا نَذْرَ فِيْ مَعْصِيَةِ الله (اللہ کی معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں)

احناف کی طرف سے استدلالِ ضعیف کا رد: احناف فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث سے شوافع کا اس بات پر استدلال کرنا کہ ایام نحر میں روزہ کی نذر ماننا درست نہیں۔ یہ استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر

دلالت کرتی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ اس میں ہمارا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو صرف اس بات میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا احناف کے نزدیک یہ نذر صحیح ہوگی اور نذر ماننے والے پر ان ایام کے گزرنے جانے کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر نذر ماننے والے نے ان ایام میں ہی روزہ رکھ لیا تو بھی نذر پوری ہو جائے گی البتہ وہ گناہ گار ہوگا۔

چوتھی بات: فعل حرام احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں اس پر متفرع چار مسائل

پہلا مسئلہ: کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اس کو ام ولد بنالیا تو یہ ام ولد بنانا فعل حرام ہے لیکن اس کے باجود اس وطی سے باندی پر باپ کے لیے ملک ثابت ہو جائے گی اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہو گی۔

یہاں غور کریں کہ وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ دے رہا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی نے چھینی ہوئی چھری سے بکری ذبح کی تو یہ فعل حرام ہے لیکن مذبوحہ بکری حلال ہو گی۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی نے پانی غصب کر کے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس فعل سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

چوتھا مسئلہ: اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باجود اس وطی سے واطی کا احصان ثابت ہو جاتا ہے اور اگر یہ عورت مطلقہ ثلاثہ ہے تو یہ عورت اس وطی سے زوج اول کے لیے حلال ہو جائے گی۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: نہی کی تعریف ذکر کریں اور باعتبار منہی عنہ اس کی اقسام ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲: افعال شرعیہ اور افعال حسیہ سے کیا مراد ہے؟ ذکر کریں اور ان دونوں کا حکم بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۳: افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت بر قرار رہتی ہے یا نہیں؟ اختلاف ائمہ ذکر کریں اور مذہب احناف کی دلیل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۴: افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہ ہونے پر متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: بعض مسائل جو افعال شرعیہ ہونے کے باوجود اس کی مشروعیت باطل نہیں ہو رہی ہے اس کا کیا جواب ہے؟ ان مسائل کو بھی ذکر کریں اور جواب بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۶: کیا فعل حرام پر حکم مرتب ہوتا ہے چند مثالیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۷: نص کی مراد معلوم کرنے کے کتنے طریقے ہیں اجمالا ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹: زنا سے پیدا ہونے والی بچی کے ساتھ نکاح جائز ہے یا نہیں وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۱۰: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ میں مس بالید اور جماع سے کیا مراد ہے؟ اس میں ائمہ کے مابین اختلاف پر متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۱: وَأَرْجُلِكُمْ والی قرأت اور حَتَّى يَطْهُرْنَ والی قرأت کو کس پر محمول کیا جائے گا وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۱۲: وہ کمزور دلائل جن سے استدلال نہیں کیا جاتا ہے انہیں اجمالا ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۳: حضور ﷺ کے بارے میں حدیث میں آتا ہے أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ اس حدیث سے استدلال کہ قییٔ ناقض وضو نہیں ہے ضعیف کیوں ہے؟

سوال نمبر ۱۴: امام شافعی رحمہ اللہ عمرہ کے ابتداءً واجب ہونے پر کس طرح استدلال کرتے ہیں اور وہ استدلال ضعیف کیوں ہے؟

سوال نمبر ۱۵: یوم النحر والے دن نذر کا روزہ رکھنے کے عدم جواز پر امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ذکر کریں؟

الدَرْسُ السَّادِسُ وَالعِشرُوْنَ

البحث السابع في الحروف

بحث حرف «واو»:

فَصْلٌ فِيْ تَقْرِيْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِي: الْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ، وَقِيْلَ: إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيْبِ، وَعَلٰى هٰذَا الْوَاجِبُ التَّرْتِيْبُ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ. قَالَ عُلَمَاؤُنَا: إِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ: إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًوا فَأَنْتِ طَالِقٌ، فَكَلَّمَتْ عَمْرًوا ثُمَّ زَيْدًا، طُلِّقَتْ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ مَعْنَى التَّرْتِيْبِ وَالْمُقَارَنَةِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، فَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْأَوَّلَ طُلِّقَتْ، قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ، تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ، وَلَوِ اقْتَضٰى ذٰلِكَ تَرْتِيْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ، وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَنْجِيْزًا. وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ، فَتَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ، وَحِيْنَئِذٍ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَأْذُوْنِ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ: أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ، يَكُوْنُ الْأَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي «السِّيَرِ الْكَبِيْرِ»: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوْا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُوْنَ لَا يَأْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ: اِنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ لَا يَأْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ.

ترجمہ: یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے، واو مطلق جمع کے لئے استعمال ہوتا ہے اور بعض کی طرف سے کہا گیا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے واو کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اور اسی معنی ترتیب کی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ نے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تو طلاق والی ہے پس اس کی بیوی نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی، اور اس واو کے معنی میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہو گی، اور اگر خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے۔ پس وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر بعد میں پہلے گھر میں ہوئی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی، امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ

اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو طلاق والی ہے تو اس عورت کو فی الحال یعنی اسی وقت طلاق پڑ جائے گی، اگر واو ترتیب کا تقاضا کرتا تو اس واو کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور خاوند کا کہنا تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا اور کبھی واو حال کے معنی کے لئے آتا ہے پھر وہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتا ہے اوراس وقت واو شرط کے معنی دیتاہے، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے عبد ماذون کے بارے میں کہاہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال میں کہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کا ادا کرنا غلام کی آزادی کے لئے شرط ہو گا، اور امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں کہاہے کہ جب امام نے کافروں سے کہا دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امان والے ہو تو وہ کافر بغیر دروازہ کھولے امان والے نہیں ہونگے، اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس حال میں کہ تو امان والا ہے تو وہ حربی اترے بغیر امان والا نہیں ہو گا۔

چھبیسواں درس

ساتویں بحث حروف سے متعلق

حرف ”واو“ کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے چند تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمائیں۔
مصنف رحمہ اللہ استدلال ضعیفہ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے حروف کی بحث کو ذکر فرمارہے ہیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: حروف کی اقسام:

حروف کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف مبانی وہ حروف کہلاتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے ضرب میں ”ض“ ”ر“ ”ب“ حروف مبانی ہیں اور حروف معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

دوسری بات: حروف معانی میں بعض حروف عاملہ ہوتے ہیں جیسے حروف جارہ اور بعض غیر عاملہ ہوتے ہیں جیسے حروف عاطفہ۔ حروف عاطفہ کا استعمال کثیر ہے کیونکہ یہ حروف اسماء اور افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں اس کے برخلاف

حروف جارہ یہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لیے حروف عاطفہ عام ہیں ان کے عام ہونے کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے ان کو مقدم کیا۔

تیسری بات: حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اس لیے فائدہ کی خاطر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔

چوتھی بات: حروف معانی کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں جیسے "فی" ظرفیت کے معنی میں حقیقت ہے، مثلاً **زَيْدٌ فِي الدَّارِ**، اور علی کے معنی میں مجاز ہوتا ہے مثلاً **وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوعِ النَّخْلِ** یہاں فی مجازاً علی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت اور مجاز جاری ہوتا ہے اس لیے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد دیگر چند ابحاث ذکر فرمانے کے بعد حروف کی بحث کو ذکر فرمایا ہے، جب کہ صاحب نورالانوار نے حقیقت اور مجاز کی بحث کو متصل حروف کی بحث کے بعد ذکر فرمایا ہے۔

پانچویں بات: حروف عاطفہ میں سے واو کو مقدم کیا ہے کیونکہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اس میں ترتیب یا تعقیب کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ فاء اور ثم میں ہوتا ہے تو واو بمنزلہ مفرد کے ہوگا اور باقی حروف بمنزلہ مرکب کے ہوگئے۔ مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لیے واو کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا۔

اب یہاں سے آج کے درس کی چار باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات : واو کے حقیقی معنی میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: واو مطلق جمع کے لیے آنے پر چند مثالیں

تیسری بات : واو کا مجازاً احال کے معنی میں مستعمل ہونا

چوتھی بات : واو کا مجازاً احال کے معنی پر مستعمل ہونے پر چند مثالیں

پہلی بات: واو کے حقیقی معنی میں ائمہ کا اختلاف

احناف کے نزدیک واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے یعنی واو صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہیں ترتیب یا مقارنت یا تراخی پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے **جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَ عَمْرٌو** میں واو صرف اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ زید اور عمر دونوں آنے میں شریک ہیں خواہ ایک ساتھ آئے ہوں خواہ آگے پیچھے آئے ہوں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واو ترتیب کے لیے آتا ہے اس لیے انہوں نے اعضاء وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو "**فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**" میں واو ترتیب کے لیے ہے لہٰذا اعضاء وضو میں ترتیب واجب ہوگی کیونکہ آیت میں اعضاء وضو میں سے ہر ایک عضو کو واو کے

ساتھ ذکر کیا ہے۔ جب کہ احناف کے نزدیک واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اس لیے وضو میں ترتیب فرض نہ ہو گی۔

دوسری بات: واو مطلق جمع کے لیے آنے پر چند مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَ عَمْرًوا فَأَنْتِ طَالِقٌ کہا اب اگر اس عورت نے ترتیب سے ہٹ کر پہلے عمرو سے کلام کیا پھر زید سے کلام کیا تو احناف کے نزدیک پھر بھی طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت کے لیے۔

دوسری مثال: اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ کہا اور وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت کے لیے۔

تیسری مثال: امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ کہا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی دخول دار پر معلق نہ ہو گی۔

ملاحظہ: غور کریں اگر واو ترتیب کے لیے ہوتا تو اس صورت میں واو کی وجہ سے طلاق دخول دار پر معلق ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا پس کلام کا تنجیز ہونا اور فوری طور پر طلاق کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو ترتیب کے لیے نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لیے ہے۔

تیسری بات: واو کا مجازاً حال کے معنیٰ میں مستعمل ہونا

واو کبھی مجازاً حال کے لیے آتا ہے اور معنی حقیقی یعنی مطلق جمع اور معنی مجازی یعنی حال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں یعنی جس طرح معطوف معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال ذوالحال کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لیے جمع ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے حال ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا ظاہر ہے ۔

واو جب مجازاً حال کے معنی میں مستعمل ہو گا تو وہ معنی شرط کا فائدہ دے گا اس لیے کہ حال ذوالحال کے لیے اسی طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط جزا کے لیے قید ہوتی ہے۔

چوتھی بات: واو کا مجازاً حال کے معنی پر مستعمل ہونے پر چند مثالیں

پہلی مثال: جو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے عبد ماذون (یعنی وہ غلام جس کو تجارت کی اجازت ہو) کو أَدِّ إِلَيَّ الْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ کہا (تو مجھ کو ایک ہزار دے اس حال میں کہ تو آزاد ہے) تو ایک ہزار کا ادا کرنا آزادی کے لیے شرط

ہو گا۔ یہ ایسا ہے جیسے اس نے یوں کہا اِنْ اَدَّیْتَ اِلَیَّ الْفًافَاَنْتَ حُرٌّ پس اگر غلام ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہو گا ورنہ آزاد نہ ہو گا۔

دوسری مثال: امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر مسلمانوں کے امام نے کفار سے یہ کہا کہ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ (یعنی دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امن میں ہو) تو وہ بغیر دروازہ کھولے امن میں نہ ہوں گے۔ امام کے کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تم دروازہ کھولو گے تو تمہیں امن ملے گا ورنہ نہیں۔

تیسری مثال: اگر امام نے حربی سے أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ کہا (یعنی نیچے اتر اس حال میں کہ تو مامون ہے)، تو وہ حربی بغیر اترے مامون نہ ہو گا اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تو نیچے اترے گا تو مامون ہو گا ورنہ نہیں یہاں بھی واو حال کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: مذکورہ مثالوں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ أَدِّ إِلَيَّ الْفًاوَأَنْتَ حُرٌّ میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ حریت ادا کے لیے شرط ہو کیونکہ واو حالیہ کا مابعد شرط ہوتا ہے لہٰذا اِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ امان فتح باب کے لیے شرط ہو اور أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ امان نزول کے لیے شرط ہو اور شرط مشروط پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا حریت اداء الف پر مقدم ہو گی اور امان فتح باب اور نزول پر مقدم ہو گا لہٰذا حریت کا ادا کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا اور جب حریت کا ادا کے ساتھ اور امان کو فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو أَدِّ إِلَيَّ الْفًاوَأَنْتَ حُرٌّ سے آزادی فوری طور پر واقع ہونی چاہیے اور اِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ اور أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ سے امان فوری طور پر حاصل ہونی چاہیے حالانکہ آپ نے آزادی کو ادا پر اور امان کو فتح باب اور نزول پر معلق کیا ہے؟

جواب: یہ کلام باب قلب سے ہے۔ قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزا میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ دیا جائے جیسے عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْحَوْضِ (میں نے اونٹنی کو حوض پر پیش کیا) دراصل میں عَرَضْتُ الْحَوْضَ عَلَى النَّاقَةِ تھا اسی طرح أَدِّ إِلَيَّ الْفًاوَأَنْتَ حُرٌّ دراصل كُنْ حُرًّاوَاَنْتَ مُؤَدٍّ الْفًا ہے (یعنی تو آزاد ہو جا اس حال میں کہ تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہے) اسی طرح اِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ دراصل كُنْ آمِنًا وَاَنْتَ فَاتِحٌ لِلْبَابِ ہے (یعنی تو مامون ہو جا اس حال میں کہ تو دروازہ کھولنے والا ہے) اور اسی طرح أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ دراصل كُنْ اٰمِنًا وَ أَنْتَ نَازِلٌ ہے (یعنی تو مامون ہو جا اس حال میں کہ تو اترنے والا ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ جب مذکورہ مثالوں میں کلام باب قلب سے ہے اور تقدیری عبارت وہ ہے جو ہم نے ذکر کر دی ہے لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا۔

الدرسُ السَّابعُ وَالعِشرُونَ

وَإِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ، فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهِ، كَمَا فِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهِ: أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ، فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْأَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ، فَإِنَّ الْمَوْلٰى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهِ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ، وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهِ، فَحُمِلَ عَلَيْهِ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ مَرِيْضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ، وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالٰى؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ. وَإِذَا تَأَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ، وَلَوْ قَالَ: خُذْ هٰذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ، وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ مُضَارَبَةً، فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ ﷺ: إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا: طَلِّقْنِيْ وَلَكَ أَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا شَيْءٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهَا: وَلَكَ أَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْأَلْفِ عَلَيْهَا، وَقَوْلُهَا: طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهِ، فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ؛ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ.

ترجمہ: اور واو کو مجاز کے طور پر حال کے معنی پر حمل کیا جاتا ہے اس لئے ضروری ہو گا کہ لفظ معنی حال کا احتمال رکھے اور معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو جیسے کہ مولیٰ کا اپنے غلام سے کہنے میں کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، یہ واو معنی حال کے لئے اس لئے ہے کہ حریت ثابت ہو گی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور معنی حال پر دلیل قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا اس غلام میں رقیت موجود ہوتے ہوئے اور مال کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا واو کو معنی حال پر حمل کیا جائے گا۔ اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی اور اگر خاوند نے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہو گی اس لئے کہ متکلم کا لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن ظاہر معنی حال کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر کی تائید ہو جائے متکلم کے قصد کے ساتھ تو وہ خلاف ظاہر ثابت

ہو جائے گا اور اگر کسی نے (دوسرے سے) کہا کہ یہ ہزار روپے لے لے مضاربت کے لئے اور ان کے ساتھ کپڑے کی تجارت کر تو مضارب کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہیں ہو گا اور مضاربت عام ہو گی اس لئے کہ کپڑے کا کام مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپے لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کلام کا شروع کپڑے کی تجارت کے ساتھ مقید نہیں ہو گا اور معنی حال کے اسی ضابطے کی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ جب عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ تو مجھے طلاق دے اور تیرے لئے ہزار روپے ہیں اور پھر خاوند نے اس کو طلاق دے دی تو خاوند کے لئے اس عورت پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی اس لئے کہ عورت کا **وَلَكَ الْفٌ** کہنا اس عورت پر ایک ہزار روپے واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں دیتا اور اس عورت کا **طَلِّقْنِيْ** کہنا بذات خود فائدہ دیتا ہے۔ پس عورت کے اس قول پر عمل کو بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا بر خلاف کہنے والے کے اس کہنے کے کہ تو اس سامان کو اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلیل لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کو روکتی ہے۔

ستائیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: واو کو مجازاً حال پر محمول کرنے کی دو شرطیں

دوسری بات: واو حالیہ کی شرائط نہ پائے جانے کی مثالیں

پہلی بات: واو کو مجازاً حال پر محمول کرنے کی دو شرطیں

پہلی شرط: یہ ہے کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ معنی مجازی کے پائے جانے پر اور معنی حقیقی کے متعذرہ ہونے پر قرینہ موجود ہو۔

مثال: جیسے مولیٰ نے اپنے غلام سے **أَدِّ إِلَيَّ الْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ** کہا تو اس میں واو حال کے لیے ہو گا کیونکہ واو حال کے معنی میں مستعمل ہونے کی دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں۔ پہلی شرط تو اس طرح کہ کلام حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ حریت اداء الف کے وقت متحقق ہو گی اس سے پہلے متحقق نہیں ہو گی اور دوسری شرط اس طرح کہ واو کا حقیقی معنی عطف مراد لینا متعذر ہے اور قرینہ یہ ہے کہ واو کو اگر عطف کے لیے مانا جائے تو **أَدِّ إِلَيَّ الْفًا** مستقل کلام ہو گا اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مولیٰ نے اپنے غلام پر حالت غلامی میں ایک ہزار روپے لازم کیے ہیں حالانکہ مولیٰ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ غلام پر غلامی کی حالت میں کوئی مال لازم کرے اور اس کا اس سے مطالبہ کرے کیونکہ غلام اور اس کا مال دونوں مولیٰ کے مملوک ہیں لہٰذا مولیٰ کا غلام سے مال کا مطالبہ کرنا اپنے آپ سے مال کا مطالبہ کرنے کے مترادف ہے۔

دوسری بات: واوحالیہ کی شرائط نہ پائے جانے کی مثالیں

واو کو مجازاً حال کے معنی میں مراد لینا اس وقت درست ہو گا جب واو کے حقیقی معنی عطف مراد لینا متعذر ہو۔

پہلی مثال: اگر کسی نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ وَ أَنْتِ مَرِيضَةٌ یا أَنْتِ طَالِقٌ وَ أَنْتِ مُصَلِّيَةٌ کہا تو طلاق فوری طور پر واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں واو کے حقیقی معنی متعذر نہیں یعنی واو عطف کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ أَنْتِ طَالِقٌ اور أَنْتِ مُصَلِّيَةٌ دونوں جملے خبریہ ہیں اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست ہے۔ لہٰذا ان دونوں جملوں میں عطف درست ہو گا جب عطف درست ہے تو دونوں جملے مستقل ہوں گے ایک جملہ دوسرے کے لیے قید نہ ہو گا لہٰذا طلاق کا واقع ہونا حالت مرض اور حالت صلاۃ کے ساتھ مقید نہ ہو گا بلکہ تکلم کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی، ہاں اگر شوہر نے تعلیق کی نیت کی تو یہ نیت قضاءً صحیح نہیں ہو گی لیکن دیانۃً صحیح ہو گی۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص نے دوسرے سے خُذْ هٰذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَ اعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ کہا (یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت کے لیے لے لو اور اس سے کپڑے کی تجارت کرو۔) تو کپڑے کی تجارت متعین نہ ہو گی بلکہ مضاربت عام ہو گی اور مضارِب کو ہر طرح کی تجارت کا اختیار ہو گا کیونکہ کپڑے کی تجارت کا عمل بطور مضاربت ایک ہزار لینے کے لیے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ حال کا ذوالحال کے ساتھ اجتماع لازم ہے اور یہاں اجتماع نہیں ہو سکتا کیونکہ مضاربت میں مال کا لینا مقدم ہوتا ہے اور عمل مؤخر ہوتا ہے لہٰذا کپڑے کی تجارت کا عمل جو کہ حال ہے مؤخر ہو گا اور ایک ہزار کا لینا جو کہ ذوالحال ہے مقدم ہو گا اور مؤخر مقدم کا حال نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا مضاربت عام ہو گی اور مضارب کو ہر طرح کی تجارت کا اختیار ہو گا اور اس صورت میں دوسرا جملہ وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ پہلے جملہ خُذْ هٰذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً کی قید نہیں ہو گا بلکہ دوسرا جملہ رب المال کی طرف سے مضارب کے لیے ایک مشورہ ہو گا جس پر عمل کرنا مضارب کے لیے ضروری نہیں بلکہ اس کو اختیار حاصل ہو گا چاہے کپڑے کی تجارت کرے چاہے کسی اور چیز کی۔

تیسری مثال: واو جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی حال کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ واو حال کے لیے نہیں بلکہ عطف کے لیے ہو گا اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے طَلِّقْنِيْ وَلَكَ الْفٌ کہا (یعنی تو مجھے طلاق دے دے اور تیرے لیے ایک ہزار ہے۔) پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو عورت پر شوہر کے لیے کچھ واجب نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ عورت کا قول وَلَكَ الْفٌ اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ عورت پر ایک ہزار کا واجب ہونا شوہر کے طلاق دینے کے لیے حال ہے اور عورت کا قول طَلِّقْنِيْ بذات خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً طلاق واقع کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے لہٰذا بغیر دلیل کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ اور واو چونکہ حال کے لیے نہیں ہے بلکہ عطف کے لیے ہے وَلَكَ الْفٌ شرط نہیں ہو گا اور جب یہ شرط نہیں ہے تو ایقاع طلاق کا مطالبہ بھی ایک ہزار پر معلق نہ ہو گا جب ایقاع طلاق کا مطالبہ ایک ہزار پر معلق نہیں ہے تو طلاق کے عوض میں عورت پر ایک ہزار بھی لازم نہ ہو گا۔

احترازی مثال: مذکورہ مثال کے بر خلاف اگر کسی شخص نے کسی مزدور سے **اِحْمِلْ هٰذَاالْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ** کہا (یعنی یہ سامان اٹھاؤاور تیرے لیے ایک درھم ہے)تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درھم کا مستحق ہو جائے گا اور موجر پر ایک درھم واجب ہو گا کیونکہ اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں واو عطف کے لیے نہیں ہے بلکہ حال کے لیے ہے اس لیے کہ اجارہ میں معاوضہ اصل ہے لہٰذا بغیر بدل کے مشروع نہیں ہو گا اور بدل اور عوض اسی صورت میں واجب ہوں گے جب کہ واو کو حال کے لیے مانا جائے تا کہ حال شرط کے معنی میں ہو اور سامان کا اٹھانا ایک درھم پر معلق ہو۔ اس کے بر خلاف طلاق کہ اس میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر عوض اور بدل کے ہوتی ہے لہٰذا وہاں واو کو عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن یہاں واو کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لیے یہاں واو حال کے لیے ہو گا اور موٴجِر پر ایک درھم واجب ہو گا۔

الدَرسُ الثَّامِنُ وَالعِشرُونَ

بحث حرف «ف»:

فَصْلٌ: اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ، وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ؛ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ، قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ: بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ، فَقَالَ الْآخَرُ: فَهُوَ حُرٌّ، يَكُوْنُ ذٰلِكَ مَقْبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً، وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ، فَإِنَّهُ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ، وَإِذا قَالَ لِلْخَيَّاطِ: اُنْظُرْ إِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا؟ فَنَظَرَ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ: فَاقْطَعْهُ، فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ، كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: اِقْطَعْهُ أَوْ وَاقْطَعْهُ، فَقَطَعَهُ؛ فَإِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا، وَلَوْ قَالَ: بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةٍ فَاقْطَعْهُ، فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا، كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا، وَلَوْ قَالَ: إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الأُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهِ، حَتَّى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا أَوْ آخِرًا لٰكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ: فا تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لیے کہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ میں نے تجھ پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا تو دوسرے نے کہا پس وہ آزاد ہے تو اس کا یہ کہنا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہو گا اور کہنے والے کی طرف سے آزادی ثابت ہو گی بیع کے بعد بر خلاف اس صورت کے کہ اگر وہ کہتا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس

طرح کہنا بیع کو رد کرنا ہو گا اور کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ! کیا یہ کپڑا مجھے قمیص کے طور پر کافی ہو جائے گا۔ پس اس درزی نے کپڑے کو کاٹا تو وہ قمیص کے لیے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہو گا اس لیے کہ کپڑے کے مالک نے اس کو کاٹنے کا حکم دیا تھا قمیص کے لیے کپڑے کے کافی ہونے کے بعد بر خلاف اس صورت کے کہ اگر کپڑے کا مالک کہتا "اس کو کاٹ" یا "اور اس کو کاٹ" پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی اس کپڑے کا ضامن نہیں ہو گا اور اگر کسی نے کہا میں نے تجھ پر یہ کپڑا بیچا دس درہم کے بدلے میں پس تو اس کو کاٹ پھر دوسرا آدمی اس کپڑے کو کاٹ دے اور کچھ بھی نہ بولے تو بیع تام ہو جائے گی اور اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہونے کی شرط پہلے گھر میں داخل ہونے کے متصلا بعد دوسرے گھر میں داخل ہونا ہو گا یہاں تک کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں داخل ہونے کی کچھ مدت بعد تو طلاق واقع نہیں ہو گی۔

اٹھائیسواں درس

حرف ''فاء'' کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی:

پہلی بات : فاء کے حقیقی معنی تعقیب مع الوصل کی وضاحت

دوسری بات: فاء کے جزا پر داخل ہونے کی وجہ اور مثال

تیسری بات : فاء کے حقیقی معنی تعقیب مع الوصل پر متفرع مسائل

پہلی بات: فاء کے حقیقی معنی تعقیب مع الوصل کی وضاحت

''فا'' تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے۔ تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد واقع ہو اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہو دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔

دوسری بات: فا کے جزا پر داخل ہونے کی وجہ اور چند مثالیں

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''فا'' چونکہ تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے اسی لیے وہ جزا پر داخل ہو کر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزا شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے۔

مثال: ہمارے علماء احناف فرماتے ہیں کہ اگر بائع نے ''بِعْتُ مِنْکَ هٰذَا الْعَبْدَ بِالْفٍ'' کہا (میں نے تیرے ہاتھ یہ

غلام ایک ہزار کے عوض میں بیچا۔) یہ سن کر مشتری نے "فَهُوَ حُرٌّ" کہا۔ پس مشتری کا قول "فَهُوَ حُرٌّ" قضاءِ بیع کو قبول کرنا ہو گا اور مشتری کا قول فَهُوَ حُرٌّ سے بیع کے بعد اس کی طرف سے آزادی ثابت ہو جائے گی۔

احترازی مثال: اس کے بر خلاف اگر مشتری نے " وَهُوَ حُرٌّ "یا" هُوَ حُرٌّ" کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہو گا کیونکہ یہاں تعقیب کے معنی پر دلالت کرنے والا کوئی حرف نہیں پایا جا رہا ہے۔

تیسری بات: فاء کے حقیقی معنی تعقیب مع الوصل پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا یہ میرے کُرتے کے لیے کافی ہو جائے گا؟ درزی نے دیکھ کر کہا نَعَم اس پر کپڑے والے نے کہا فَاقْطَعْهُ (یعنی اس کو کاٹ دو)، پس درزی نے اس کو کاٹ دیا، کاٹنے کے بعد پتہ چلا کہ وہ کپڑا کُرتے کے لیے ناکافی ہے تو درزی مالک کے لیے کپڑے کا ضامن ہو گا کیونکہ مالک کے قول فَاقْطَعْهُ میں فا تعقیب کے لیے ہے جو کہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کپڑا اگر کافی ہے تو کاٹو ورنہ نہیں، اب اگر درزی نے مالک کے فَاقْطَعْهُ کہنے کے بعد کپڑا کاٹا اور وہ ناکافی ہوا تو درزی ضامن ہو گا یہاں فَاقْطَعْهُ کا جملہ نَعَم پر مرتب ہوا ہے۔

احترازی مثال: اس کے بر خلاف مالک نے فاء کے بجائے وَاقْطَعْهُ کہا یا اِقْطَعْهُ کہا تو درزی ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہاں تعقیب پر دلالت کرنے والا کوئی حرف نہیں ہے پس اِقْطَعْهُ اور وَاقْطَعْهُ مستقل کلام شمار ہوں گے ما قبل پر مرتب نہ ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: ایک آدمی نے دوسرے سے " بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةٍ فَاقْطَعْهُ " کہا (میں نے یہ کپڑا تیرے ہاتھ دس درھم کے عوض بیچا ہے تو اس کو کاٹ لے) دوسرے آدمی نے کچھ کہے بغیر اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کاٹنے سے بیع تام ہو جائے گی اس لیے کہ بائع نے اپنے قول فَاقْطَعْهُ کا جملہ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةٍ پر مرتب کیا ہے اب مشتری کا اس کپڑے کو کاٹنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع قبول کر کے ہی کاٹا ہے۔ لہٰذا یہاں قبول بیع اقتضاءً ثابت ہو گی۔ پس بائع کے کلام کا مقصود یہ ہو گا کہ میں نے تجھے یہ کپڑا دس درھم میں بیچا ہے اگر یہ بیع تجھے قبول ہے تو اسے کاٹ لے لہٰذا مشتری کے کپڑا کاٹنے کے بعد بیع تام ہو جائے گی اور اس کی طرف سے بیع کا قبول کرنا اقتضاءً ثابت ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: اگر خاوند نے بیوی سے اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ کہا (یعنی اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔) تو پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصل داخل ہونا طلاق واقع ہونے کے لیے شرط ہو گا۔ چنانچہ اگر وہ عورت پہلے دوسرے مکان میں داخل ہوئی پھر پہلے مکان میں داخل ہوئی تو تعقیب نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہو گی اور اگر وہ عورت پہلے والے مکان میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے والے مکان میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ دیر ٹھہرنے کے بعد یعنی تاخیر سے داخل ہوئی تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ اس صورت میں اگرچہ تعقیب پائی گئی ہے لیکن وصل نہیں پایا گیا۔

الدَرسُ التَّاسِعُ وَالعِشرُونَ

وَقَدْ تَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ: اِنْزِلْ فَأَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ، وَفِي «الْجَامِعِ» إِذَا قَالَ: أَمْرُ امْرَأَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا، فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً، وَلَا يَكُوْنُ الثَّانِي تَوْكِيْلًا بِطَلَاقِ غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ، وَلَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ، فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً رَجْعِيَّةً، وَلَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ، وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا، أَوْ أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا، فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ.

ترجمہ: اور کبھی "فاء" علت بیان کرنے کے لئے آتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے تو وہ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، اور اگر کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس لئے کہ تو امان والا ہے تو وہ کافر امان والا ہو گا اگر چہ وہ اترا نہ ہو، اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ میری بیوی کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اس کو طلاق دے دے پھر دوسرے آدمی نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس کو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی اور کہنے والے دوسرے آدمی کا دوسرا جملہ "فطلقها" پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہو گا، پس کہنے والے کا کہنا ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر وہ کہے کہ تو اس کو طلاق دے دے کیونکہ میں نے اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں دیا اور دوسرا آدمی اس کی بیوی کو مجلس میں طلاق دے دے تو اس کو طلاق رجعی پڑ جائے گی اور اگر کہنے والا کہے کہ تو اس کو طلاق دے دے اور میں نے اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں دیا اور پھر وہ وکیل اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دے دے تو اس کو دو طلاقیں پڑ جائیں گی، اور اسی طرح اگر وہ کہے اس کو طلاق دے دے اور اس کو بائنہ کر دے یا اس کو بائنہ کر دے اور اس کو طلاق دے دے اور وہ وکیل اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دے دے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

انتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : فاء کے مجازی معنی بیان علت

دوسری بات: فاء کے مجازی معنی بیان علت کے لیے آنے کی مثال

تیسری بات : فاء کے معلول پر داخل ہونے کی دو مثالیں

پہلی بات: فاء کے مجازی معنی بیان علت

فاء کبھی مجازًا بیان علت کے لیے آتا ہے یعنی اس بات کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے کہ اس کے بعد یا اس سے پہلے علت ہے۔

دوسری بات: فاء کے مجازی معنی بیان علت کے لیے آنے کی مثال

مثال: جیسے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے أَدِّ إِلَيَّ الْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ کہا (یعنی تو مجھے ہزار روپے دے دے پس تو آزاد ہے) تو غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو۔ اس مثال میں فاء علت پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے حریت چونکہ ایک دائمی چیز ہے اس لیے وہ بقاء کی طرف نظر کرتے ہوئے ادا سے بھی موئخر ہو گی اور جب حریت ادا سے موئخر ہے تو اس پر فاء کا داخل کرنا درست ہو گا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں حریت علت ہے اور اداء الف معلول اور حکم ہے اور علت کا وجود چونکہ معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لیے حریت فوراً ثابت ہو گی اداتک موئخر نہ ہو گی اور ادا سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو گا اور کلام میں اس پر بھی کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حریت اداء الف پر معلق ہے لہٰذا مولیٰ کے کلام سے فارغ ہوتے ہی حریت اور آزادی ثابت ہو جائے گی۔

فائدہ: یہاں فاء کو عطف پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ عطف متعذر ہے وہ اس طرح کہ أَدِّ إِلَيَّ الْفًا جملہ انشائیہ ہے اور أَنْتَ حُرٌّ جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر ناجائز ہے اور جب عطف ناجائز ہے تو مجازی معنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر مسلمان نے حربی سے کہا اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ (یعنی تو نیچے اتر کیونکہ تو امن والا ہے) تو اس صورت میں وہ اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں وہ شخص امن والا ہو گا۔

دلیل: اس کی یہ ہے کہ یہاں فاء عطف کے لیے نہیں ہو سکتا کیونکہ اَنْتَ اٰمِنٌ جملہ خبریہ ہے اور اِنْزِلْ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ پر جملہ خبریہ کا عطف ناجائز ہے لہٰذا امن کا ثابت ہونا نیچے اترنے پر موقوف نہ ہو گا جب عطف ناجائز ہے تو فاء کو مجازی معنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔

تیسری بات: فاء کے معلول پر داخل ہونے کی دومثالیں

پہلی مثال: جامع کبیر میں امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے أَمْرُ امْرَأَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا کہا (میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہٰذا تو اس کو طلاق دے دے) اس عبارت میں أَمْرُ امْرَأَتِيْ بِيَدِكَ چونکہ خبر ہے اور طَلِّقْهَا انشاء ہے اس لیے عطف درست نہیں ہوگا اور جب عطف درست نہیں تو فاء کو بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔ اس مثال میں امر بالید علت ہے اور طلاق اس کا حکم اور معلول ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو میری بیوی کو طلاق دے کیونکہ میں نے تجھ کو اس کا اختیار دیا ہے۔ اب وکیل نے اس اختیار ملنے کے بعد اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

فَطَلِّقْهَا فِي الْمَجْلِسِ: یہاں مصنف رحمہ اللہ نے فی المجلس کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ یہ کلام تفویض طلاق کے لیے ہے اور تفویض طلاق مجلس پر منحصر ہوتی ہے لہٰذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دے گا تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی مجلس کے بعد طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس صورت میں طلاق بائن اس لیے واقع ہوگی کہ امر بالید کے ذریعہ جو طلاق دی جاتی ہے وہ کنائی کہلاتی ہے اور الفاظ کنایہ سے ایک طلاق بائنہ واقع ہو جاتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوہر کا قول فَطَلِّقْهَا طلاق اول کے علاوہ کسی مستقل طلاق کی توکیل نہیں ہے کہ عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں بلکہ یہ ایسا ہے کہ گویا شوہر نے یوں کہا تو میری بیوی کو طلاق دے دے کیونکہ اس کا معاملہ طلاق تیرے اختیار میں ہے، پس فَطَلِّقْهَا سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے، ایسا نہیں ہے کہ امر بالید کے ذریعہ ایک طلاق کا وکیل بنایا گیا ہو اور فَطَلِّقْهَا کے ذریعہ مستقل دوسری طلاق کا وکیل بنایا گیا ہو لہٰذا عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

دوسری مثال: اگر شوہر نے کسی سے طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ کہا (تو اس کو طلاق دے دے کیونکہ میں اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دے دیا ہے) پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کلام سے صریح طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہو جاتی ہے لہٰذا اس کلام سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور رہا امر بالید یعنی فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ تو یہ اس کا بیان ہوگا۔

احترازی مثال: اگر شوہر نے کسی سے کہا کہ طَلِّقْهَا وجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دونوں بائنہ ہوں گی دو تو اس لیے واقع ہوں گی کہ واو بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا اور عطف پر محمول کرنے کے لیے اگرچہ یہ خرابی لازم آئے گی کہ جملہ طَلِّقْهَا انشائیہ ہے اور وجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف ناجائز ہے لیکن عاقل بالغ کے کلام کو لغو اور بیکار ہونے سے بچانے

کے لیے یہاں واو کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور عطف چونکہ مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا طَلِّقْهَا کے ذریعہ ایک طلاق کی توکیل ہوگی اور وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ کے ذریعہ دوسری طلاق کی توکیل ہوگی اور یہاں پہلی طلاق چونکہ صریح لفظ سے دی گئی ہے اس لیے رجعی ہوگی اور دوسری طلاق امر بالید لفظ کنائی سے دی گئی ہے اس لیے بائنہ ہوگی اور بائنہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا دونوں طلاقیں بائنہ ہوں گی۔

احترازی مثال: اگر شوہر نے کسی سے طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا کہا(اس کو طلاق دے دے اور تو اس کو جدا کردے) یا أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا کہا(تو اس کو جدا کردے اور اس کو طلاق دے دے)پس وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دے دی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو طلاق بائنہ واقع ہوں گی کیونکہ اس میں واو عاطفہ ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ شوہر نے وکیل کو دو طلاقوں کا اختیار دیا ہے ایک طلاق کا تو لفظ طَلِّقْهَا سے اختیار دیا ہے اور دوسری طلاق کا اِبْنِهَا کے ذریعہ دیا ہے اب وکیل نے طلاق دے دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی چونکہ أَبِنْهَا سے طلاق بائنہ واقع ہو رہی ہے اور طَلِّقْهَا سے طلاق رجعی اور یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ طلاق بائنہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاق بائنہ ہوں گی۔
اس مثال میں فی المجلس کی قید اتفاقی ہے کیونکہ طَلِّقْهَا اور أَبِنْهَا توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی ہے۔

الدَرسُ الثَّلَاثُونَ

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ، سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ ﷺ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ أُعْتِقَتْ: «مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ» أَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ، وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ؛ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ، وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا، فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ إِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ، وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا، وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا، مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ، فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ، دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ ﷫.

ترجمہ: اور فاء کے بیان علت کے لئے ہونے کے ضابطے کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لئے اختیار ثابت ہو جاتا ہے خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے نبی ﷺ کے اس فرمان نے جس وقت انہیں آزاد کیا تھا وہ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لئے کہ

تو اپنی بضع کی مالک ہو گئی ہے، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے لئے اختیار ثابت کیا بوجہ اس کے کہ وہ اپنی بضعہ کی مالک ہو گئی آزادی کی وجہ سے، اور آزادی کی وجہ سے اپنی بضعہ کا مالک ہو جانے کا یہ معنی متفاوت نہیں ہوتا خاوند کے غلام یا آزاد ہونے کے درمیان، اور فاکے اسی معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کا مسئلہ نکالا جاتا ہے اس لئے کہ منکوحہ باندی کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے اور وہ شرمگاہ خاوند کی ملک سے باندی کی آزادی کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی پس ضرورت داعی ہو گئی خاوند کی ملک کی زیادتی کا قول اختیار کرنے کی طرف باندی کی آزادی کی وجہ سے حتی کہ خاوند کے لئے ملک کی زیادتی ثابت ہو جائے گی اور خاوند کی ملک کی زیادتی اس باندی کے لئے اختیار ثابت ہونے کا سبب ہے اور باندی کی آزادی کی وجہ سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلے کا معنی ہے، پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار بیوی کی آزادی پر ہو گا نہ کہ خاوند کی آزادی پر جس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

تیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : فاء کے معلول پر داخل ہونے کی تیسری مثال

دوسری بات: فاء کے مجازی معنی بیان علت پر ایک مختلف فیہ مسئلہ اور ثمرۂ اختلاف

پہلی بات: فاء کے معلول پر داخل ہونے کی تیسری مثال

مثال: علماء احناف فرماتے ہیں کہ فاعلت یا حکم پر داخل ہوتی ہے۔ جیسے اگر منکوحہ باندی کو مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس باندی کو خیار عتق حاصل ہو گا یعنی منکوحہ باندی کو نکاح فسخ کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان اختیار حاصل ہو گا چاہے اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔

دلیل: یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باندی تھی ان کو جب آزاد کیا گیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ** (یعنی تو اپنی بضعہ کی مالک ہو گئی ہے لہٰذا تجھ کو فسخ نکاح کا اختیار ہے) اس حدیث میں فاء معلول (یعنی حکم) پر داخل ہے اور **مَلَكْتِ بُضْعَكِ** یہ علت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے لیے جو اختیار ثابت کیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ اپنی بضعہ کی مالک بنی ہے۔ پس جب اختیار کا ملنا بضعہ کا مالک بننے کی وجہ سے ہے تو منکوحہ باندی کے لیے جوں ہی ملک بضعہ ثابت ہو گی خیار عتق ثابت ہو جائے گا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں احناف سے اختلاف کرتے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ شوہر اگر غلام ہے تو منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کے بعد خیار عتق حاصل ہو گا اور اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو خیار عتق حاصل نہ ہو گا۔

دوسری بات   فاء کے مجازی معنی بیان علت پر ایک مختلف فیہ مسئلہ اور ثمرۂ اختلاف

حدیث مَلَّكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ میں جو فا بیان علت کے لیے مذکور ہے مصنف رحمہ اللہ نے احناف کے مذہب کے مطابق اس سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ طلاق کی تعداد میں عورتوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار ہے مردوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار نہیں ہے۔ مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ رقیت کی وجہ سے طلاق ناقص اور تعداد میں کم ہو جاتی ہے، چنانچہ حریت کے ساتھ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور رقیت کے ساتھ دو طلاقوں کا مالک ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا یا عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا؟

- احناف کے نزدیک عورت کی حالت کا اعتبار ہوگا اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر عورت باندی ہے تو شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔
- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرد کی حالت کا اعتبار ہوگا، اگر مرد آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی ہو۔

ثمرۂ اختلاف: اگر شوہر آزاد ہو اور بیوی باندی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر کو صرف دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرد کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور اگر شوہر غلام ہو اور عورت آزاد ہو تو احناف کے نزدیک شوہر کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرد کو صرف دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا۔

احناف کی دلیل: احناف کا مذہب مذکورہ حدیث پر متفرع ہے اس طور پر کہ اس پر سب کا اتفاق ہے منکوحہ باندی کی ملک بضعہ شوہر کی ملک ہے اور مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ ملک ختم نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اگر مولیٰ کے آزاد کرنے سے شوہر کی ملک ختم ہو جاتی ہے تو جس صورت میں زوجہ معتقہ عدم فسخ نکاح کو اختیار کرتی ہے تو اس صورت میں شوہر تجدید نکاح کا محتاج ہوتا حالانکہ اس صورت میں شوہر کسی کے نزدیک بھی تجدید نکاح کا محتاج نہیں ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں (یعنی عورت کی آزادی سے پہلے اور بعد میں) خاوند بضعہ کا مالک ہے تو باندی کو اس کے آزاد ہونے کے بعد خیار عتق حاصل کیوں ہے؟ چنانچہ اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کی آزادی کے بعد بضعہ میں شوہر کے لیے ملک بڑھ گئی ہے اور یہ ملک کا بڑھنا چونکہ بلا عوض ہے جس سے بیوی کا نقصان ہو رہا تھا اس لیے اس کو خیار عتق دیا گیا۔ اب جب ملکیت بڑھے گی تو جو چیز اس ملکیت کو ختم کرنے والی ہے یعنی طلاق وہ بھی بڑھے گی، پہلے ملکیت کم تھی تو دو طلاقوں سے ختم ہوتی تھی اب ملکیت بڑھ گئی ہے تو تین طلاقوں سے ختم ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ شوہر کے لیے بضعہ کی ملک میں کمی زیادتی کا دارومدار بیوی کی حریت اور عبدیت پر ہے تو شوہر کی اس ملکیت کو ختم کرنے والی چیز یعنی طلاق کا دارومدار بھی بیوی کی عبدیت اور حریت پر ہوگا۔ لہٰذا تعداد طلاق میں عورت کی حالت کا اعتبار ہوگا نہ کہ مرد کی حالت کا۔

الدرسُ الحَادِي وَالثَّلَاثُونَ

بحث حرف «ثم»:

فَصْلٌ: «ثُمَّ» لِلتَّرَاخِيْ، لَكِنَّهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ، وَعِنْدَهُمَا يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ، وَبَيَانُهُ فِيْمَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ، فَعِنْدَهُ: يَتَعَلَّقُ الْأُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ، وَعِنْدَهُمَا: يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ، ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ، فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةٌ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ ثمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْأُوْلٰى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ، وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَكَرْنَا، وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا، فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْأُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ، وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ، وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

ترجمہ: ثم بیان تاخیر کے لئے آتا ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ اور حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے، امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اس اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول کے ساتھ معلق ہوگی اور دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ساری طلاقیں دخول کے ساتھ معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی پس ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور اگر وہ (بیوی کو) کہے تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اس اصول کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو اگر خاوند نے شرط کو مقدم ذکر کیا ہو تو پہلی طلاق دخول کے ساتھ معلق ہوگی اور دو طلاقیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر ذکر کیا ہو تو دو طلاقیں اسی وقت واقع ہوں گی اور تیسری طلاق دخول کے ساتھ معلق ہوگی، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دخول کے ساتھ معلق ہوں گی۔

اکتیسواں درس

حرف "ثم" کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : ثم کا حقیقی معنی تراخی

دوسری بات: تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم کی وضاحت

تیسری بات : تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم میں احناف کے مابین اختلاف

چوتھی بات : ثمرۂ اختلاف

پہلی بات : ثم کا حقیقی معنی تراخی

ثم تراخی کے لیے آتا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مہلت اور فصل کے لیے آتا ہے۔ جیسے **جَاءَنِیْ زَیْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو** کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کی آمد سے کچھ دیر بعد ہوئی ہے۔

دوسری بات: تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم کی وضاحت

- تراخی فی اللفظ کا مطلب یہ ہے کہ تکلم میں تراخی کا معنی پایا جائے۔ جیسے **جَاءَنِیْ زَیْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو** کہنا ایسا ہے جیسا **جَاءَنِیْ زَیْدٌ** کہنے کے بعد خاموش ہو گیا اور پھر وقفہ سے **ثُمَّ عَمْرٌو** کہہ دیا۔
- تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ صرف حکم میں تراخی کا معنی پایا جائے۔ جیسے **جَاءَنِیْ زَیْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو** میں زید پہلے آیا اور عمرو اس کے تھوڑی دیر بعد آیا۔

تیسری بات: ثم تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف

اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی اور فصل بیان کرنے کے لیے آتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں؟

- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ثم تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔
- صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے تکلم میں نہیں۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل: ثم تراخی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے۔ پس تراخی میں

کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو اس لیے کہ اگر صرف حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو من وجہ تراخی ہو گی اور من وجہ نہ ہو گی۔

چوتھی بات: ثمرۂ اختلاف

پہلی مثال: تعلیق بالشرط میں شرط کو مقدم کرتے ہوئے اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثمَّ طَالِقٌ** کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ثم تراخی فی اللفظ کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہو گی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی کیونکہ پہلی طلاق بغیر عطف کے دخول دار کی شرط کے ساتھ متصل ہے لہٰذا یہ طلاق دخول دار پر معلق ہو گی، دوسری طلاق کا ماقبل والی شرط دخول دار سے کوئی تعلق نہیں رہا کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ تراخی فی اللفظ کے قائل ہیں اور عورت محل طلاق ہے لہٰذا یہ ایسا ہوا جیسے **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ** کہہ کر وہ خاموش ہو گیا ہو اور کچھ دیر بعد **ثُمَّ طَالِقٌ** کہا ہو۔ پس یہ طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی کیونکہ غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ثم تراخی فی الحکم کے لیے آتا ہے اور حکم وجود شرط کے وقت پایا جاتا ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں تینوں طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گی اور دخول دار کی شرط پائے جانے کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی یعنی پہلے ایک پھر دوسری پھر تیسری طلاق واقع ہو گی اب یہاں عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ایک طلاق واقع ہونے کے ساتھ ہی وہ بائنہ ہو جائے گی دوسری اور تیسری طلاق محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائیں گی۔

دوسری مثال: تعلیق بالشرط میں شرط کو مؤخر کرتے ہوئے اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے **أَنْتِ طَالِقٌ ثمَّ طَالِقٌ ثمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ** کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اس لیے کہ وہ تراخی فی اللفظ کے قائل ہیں لہٰذا **أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ** کہنا ایسا ہے جیسے **أَنْتِ طَالِقٌ** کہنے کے بعد خاموش ہو گیا اور کچھ دیر بعد **ثُمَّ طَالِقٌ** کہا ہو۔ پس **أَنْتِ طَالِقٌ** سے غیر مدخول بہا عورت پر فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اسی سے وہ بائنہ ہو جائے گی اور جب **ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ** کہا تو محل نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی اور جیسے ہی شرط پائی جائے گی تو ترتیب سے طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ چنانچہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی۔

تیسری مثال: تعلیق بالشرط میں شرط کو مقدم کرتے ہوئے اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا عورت سے **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ** کہاتو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں پہلی طلاق تو شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ عورت مدخول بہا ہے لہٰذا محل موجود ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہو جائیں گی اور شرط پائے جانے کے وقت ترتیب سے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ مدخول بہا عورت تین طلاقوں کا محل ہے۔

چوتھی مثال: تعلیق بالشرط میں شرط کو مؤخر کرتے ہوئے اگر کوئی شخص اپنی مدخول بہا عورت سے کہے **أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ** تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں پہلی اور دوسری طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ تراخی فی اللفظ کے قائل ہیں اور محل بھی موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہونے کے لیے کوئی مانع موجود نہ ہونے کی وجہ سے دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ پس تیسری طلاق شرط پر معلق ہو جائے گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی اور شرط کے پائے جانے کے وقت ترتیب سے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے تین طلاقوں کا محل موجود ہے اور طلاق واقع ہونے کے لیے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔

الدَرسُ الثَّانِی وَالثَّلَاثُوْنَ

بحث حرف «بل»:

فَصْلٌ: «بَلْ» لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ، فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ، وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ، وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوْعُهُ، فَيَقَعُ الْأَوَّلُ، فَلَا يبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ: ثِنْتَيْنِ، وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ لَا بَلْ أَلْفَانِ، حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ عِنْدَنَا، وَقَالَ زُفَرُ رحمه الله: يَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ؛ لِأَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ، وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ، فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ، وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْأَلْفِ عَلَى الْأَلْفِ الْأَوَّلِ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ؛ لِأَنَّ هٰذَا

إِنْشَاءٌ وَذٰلِكَ إِخْبَارٌ، وَالْغَلَطُ إِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْإِخْبَارِ دُوْنَ الْإِنْشَاءِ، فَأَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْإِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ، حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْإِخْبَارِ بِأَنْ قَالَ: كُنْتُ طَلَّقْتُكِ أَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ، يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: "بل" غلطی کی تلافی کے لیے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر۔ پس جب کسی خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی کو کہا تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی ہے تو ایک طلاق واقع ہو گی، اس لیے کہ خاوند کا کہنا نہیں بلکہ دو طلاقوں والی ہے پہلی طلاق سے رجوع کرنا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی پھر ثنتین کہنے کے وقت طلاق کا محل باقی نہیں رہے گا اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی برخلاف کہنے والے کے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ کہنے کے اس لیے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں پس ممکن ہے لفظ کو صحیح کرنا اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے نہ کہ طلاق میں اسی لیے اگر طلاق خبر دینے کے طریقے کے ساتھ ہو اس طرح کہ خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے گزشتہ کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہ برخلاف ہے اس کے کہ اگر کسی نے کہا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں چنانچہ ہمارے ہاں تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لیے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے اور اقرار کرنے والے کی طرف سے اول کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے پس ثانی کو صحیح کرنا واجب ہو گا اول کو باقی رکھنے کے ساتھ اور یہ پہلے ہزار پر ہزار زیادہ کرنے کے طریقے کے ساتھ ہو گا

بتیسواں درس

حرف "بل" کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بل کے حقیقی معنی تدارک غلط کی وضاحت

دوسری بات: وہ مقام جہاں بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض درست نہیں اور اس کی مثال

تیسری بات: وہ مقام جہاں بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض درست ہے اور اس کی مثال

چوتھی بات : مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار میں فرق

پہلی بات :   بل کے حقیقی معنی تدارک غلط کی وضاحت

لفظ بل تدارک غلط یعنی غلطی کی تلافی کے لیے آتا ہے۔

بل کے لانے کا مقصد اول کلام یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور ثانی کلام یعنی معطوف کو معطوف علیہ کے قائم مقام بنانا ہے چاہے اول کلام منفی ہو یا مثبت ہو۔ اور اول کلام مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور حکم کلام ثانی کے لیے ثابت ہوگا۔

مثال: اگر بل سے ما قبل کا کلام مثبت ہے۔ جیسے جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے اول زید کی آمد کی خبر دینے کا ارادہ کیا تھا بعد میں احساس ہوا کہ میں نے اس میں غلطی کی ہے چنانچہ اس سے اعراض کر کے کہا بَلْ عَمْرٌو یعنی عمرو آیا اور رہا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں۔ لہٰذا زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اور حکم عمرو کے لیے ثابت ہے۔

اور اگر بل سے ما قبل کا کلام منفی ہے۔ جیسے مَا جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو تو جمہور علماء کے نزدیک اس کے معنی بَلْ جَاءَنِیْ عَمْرٌو کے ہیں زید نہیں آیا عمرو آیا اور مبرد کے نزدیک اس کے معنی بَلْ مَا جَاءَنِیْ عَمْرٌو کے ہیں۔

اور کبھی تاکید نفی کے لیے بل پر کلمہ لا بھی داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے جَاءَنِیْ زَیْدٌ لَا بَلْ عَمْرٌو اس میں زید کا نہ آنا اور عمرو کا آنا مراد ہوگا۔

دوسری بات: وہ مقام جہاں بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض درست نہیں اور اس کی مثال

بل اگر جملہ انشائیہ میں آئے تو ما قبل سے اعراض درست نہیں ہے بلکہ عطف محض کے لیے ہوگا۔ جیسے شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَابَلْ ثِنْتَیْنِ کہا تو صرف ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی کیونکہ شوہر کا قول لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ اول کلام سے اعراض اور رجوع ہے جو کہ درست نہیں ہے اس لیے کہ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ انشاء ہے اور انشاء میں رجوع صحیح نہیں ہوتا ہے۔ پس جب اس شخص نے لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ کہا تو اس وقت وہ عورت طلاق کا محل نہیں رہی اس لیے لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ والا کلام لغو ہو جائے گا۔ لیکن اگر عورت مدخول بہا ہو تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ اول سے رجوع ممکن نہیں لہٰذا اول واقع ہو جائے گی اور ایک طلاق کے بعد عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل رہتی ہے اس لیے لفظ ثِنْتَیْنِ سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تیسری بات: وہ مقام جہاں بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض درست ہے اور اس کی مثال

بل اگر جملہ خبریہ میں آئے تو ما قبل سے اعراض درست ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مسئلہ طلاق مسئلہ اقرار کے مخالف ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر اپنی مدخول بہا عورت سے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ کہا تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں لیکن مسئلہ اقرار جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ لَا بَلْ الْفَانِ کہنے سے ہمارے علماء کے نزدیک دو ہزار روپے واجب ہوں گے اس لیے کہ اخبار میں ما قبل سے اعراض درست ہے۔ جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تین ہزار واجب ہوں گے۔

جمہور علماء کی دلیل: یہ ہے کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کے لیے ثانی کو اول کے قائم مقام کر دیا جائے یعنی اول سے اعراض کر کے ثانی کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے لیکن مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو یہ اقرار کے بعد انکار لازم آئے گا اور اقرار کے بعد انکار کرنا درست نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے **الْمَرْءُ يُؤْخَذُ بِإِقْرَارِهٖ** (یعنی آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جائے گا) جب اقرار میں اول کلام کا باطل کرنا درست نہیں تو بقاء اول کے ساتھ ثانی کو درست کرنا واجب ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ الف اول پر ایک الف کا اضافہ کر دیا جائے گا اس طرح **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ** بھی باقی رہے گا اور **لَا بَلْ الْفَانِ** کہنا بھی درست اور صحیح ہوگا۔

امام زفر رحمہ اللہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے اور وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح طلاق والے مسئلہ میں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح اقرار والے مسئلہ میں بھی تین ہزار واجب ہوں گے۔ اس لیے کہ جس طرح طلاق والے مسئلہ میں بل سے پہلے والے کلام سے رجوع درست نہیں ہے اسی طرح اقرار والے مسئلہ میں بھی بل سے پہلے والے کلام سے رجوع کرنا درست نہیں ہے لہٰذا مقر پر تین ہزار واجب ہوں گے۔

چوتھی بات: مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار میں فرق

انشاء میں چونکہ غلطی نہیں ہوتی اس لیے انشاء میں غلطی کا تدارک بھی ممکن نہ ہوگا یعنی انشاء معدوم چیز کو موجود کرنے کا نام ہے اور اخبار میں چونکہ غلطی ہوتی ہے اور جہاں غلطی ہوتی ہے وہاں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوتا ہے۔ پس مسئلہ اقرار چونکہ اخبار کی قبیل سے ہے اس لیے اس میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قائل نے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ** کہہ کر جو غلطی کی **لَا بَلْ الْفَانِ** کے ذریعہ اس کی تلافی کی ہے اور جب **لَا بَلْ الْفَانِ** کے ذریعہ غلطی سے تلافی کی ہے تو مقر پر دو ہزار واجب ہوں گے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا اور مسئلہ طلاق چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے لہٰذا اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے **أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ** کہا تو اس پر ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے گی، پس جب اس نے **لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ** کہا تو ماقبل کلام کی تلافی چاہ رہا ہے جو کہ ممکن نہیں کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے **لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ** کا کلام لغو ہو جائے گا۔

پس اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر اپنی بیوی سے **كُنْتُ طَلَّقْتُكِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ** کہے تو اس صورت میں اسی طریقہ پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی جس طریقہ پر **لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ لَا بَلْ الْفَانِ** کے ذریعہ دو ہزار واجب ہو جاتے ہیں۔

الدرسُ الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُونَ

بحث حرف «لكن»:

فَصْلٌ: «لٰكِنْ» لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ، فَيَكُوْنُ مُوْجِبُهُ إِثْبَاتُ مَا بَعْدَهُ، فَأَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهِ، وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ، فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهُ، وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنِفٌ، مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي «الْجَامِعِ» إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ قَرْضٌ، فَقَالَ فُلَانٌ: لَا وَلٰكِنَّهُ غَصْبٌ، لَزِمَهُ الْمَالُ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ، فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ، فَقَالَ فُلَانٌ: لَا، الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ، فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِيْ أَصْلِ الْمَالِ، وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ: هٰذَا لِفُلَانٍ، فَقَالَ فُلَانٌ: مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ، فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ لَهُ الثَّانِي؛ لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ، وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْأَوَّلِ، فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهُ رَدًّا لِلْإِقْرَارِ، وَلَوْ أَنَّ أَمَةً زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ، فَقَالَ الْمَوْلٰى: لَا أُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ، بَطَلَ الْعَقْدُ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ، فَإِنَّ نَفْيَ الْإِجَازَةِ وإِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ، فَكَانَ قَوْلُهُ: «لٰكِنْ أُجِيْزُهُ» إِثْبَاتُهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لَا أُجِيْزُهُ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهُ إِنْ زِدتَّنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ، يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ؛ لِعَدَمِ احْتِمَالِ الْبَيَانِ؛ لِأَنَّ مِنْ شَرطِهِ الْاِتِّسَاقَ، وَلَا اِتِّسَاقَ.

ترجمہ: لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لیے نفی کے بعد آتا ہے پس لکن کا حکم اس کے مابعد کا اثبات ہے اور رہی اس کے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور لکن کے اس کلمے کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہو گا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہو گا جو نفی کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہو گا، اس اتساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض کے ہیں پس فلاں نے کہا کہ نہیں لیکن وہ ہزار غصب کے ہیں تو اس اقرار کرنے والے پر ایک ہزار کا مال لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہو گئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں، اور اسی طرح اگر کسی نے کہا

کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے پھر فلاں نے کہا کہ نہیں باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو اقرار والے پر مال لازم ہو جائے گا پس ظاہر ہو گئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ اصل مال میں۔ اور اگر کسی کے قبضے میں غلام ہو اور وہ قبضے والا کہے کہ یہ غلام فلاں آدمی کا ہے پس فلاں آدمی کہے یہ غلام میرا بالکل نہیں ہے لیکن یہ فلاں دوسرے کا ہے پس اگر اس نے کلام کو ملا کر ذکر کیا ہے تو غلام مقر لہ ثانی کا ہو گا اس لئے کہ نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر اس نے کلام کو فاصلے کے ساتھ ذکر کیا ہے تو غلام پہلے اقرار کرنے والے کا ہو گا اور مقر لہ کا کہنا **مَا كَانَ لِيْ قَطُّ** اقرار کا رد کرنا ہو گا اور اگر کسی باندی نے اپنی شادی اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کی سو درہموں کے عوض میں پس مولیٰ نے کہا کہ میں سو درہموں کے عوض میں عقد کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس عقد کو ایک سو پچاس درہموں کے عوض میں جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا پس مولیٰ کا قول **لٰكِنْ أُجِيْزُهٗ** عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہو گا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور یہاں اتساق نہیں ہے۔

تینتیسواں درس

حرف ''لکن'' کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے تین تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: لکنْ مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے اور لکنّ مشددہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اور یہ دونوں چونکہ استدراک کے لیے آتے ہیں اس لیے اصولیین لکنّ مشددہ کو بھی حروف عاطفہ میں ذکر فرماتے ہیں۔

دوسری بات: استدراک کا مطلب یہ ہے کہ کلام سابق سے پیدا ہونے والا وہم اور شبہ کو دور کرنا، جیسے زید اور عمرو میں بہت زیادہ دوستی ہو اور وہ ہر وقت اکٹھے اٹھتے بیٹھتے ہوں اب اگر کسی نے کہا **مَا رَأَيْتُ زَيْدًا** (میں نے زید کو نہیں دیکھا) تو اس سے مخاطب کو وہم پیدا ہو گیا کہ جب متکلم نے زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہو گا۔ لہٰذا متکلم نے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لیے **لٰكِنْ عَمْرًوا** لایا تا کہ مخاطب کا وہم دور ہو جائے کہ عمرو کو دیکھا ہے اسی کا نام استدراک ہے۔

تیسری بات: لکن اور بل میں فرق

پہلا فرق: یہ ہے کہ کلمہ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اثبات کے بعد واقع نہیں ہوتا۔ جب کہ کلمہ بل جس طرح حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے۔

مثال: **مَا رَأَيْتُ زَيْدًا لٰكِنْ عَمْرًوا** کہنا درست ہوگا البتہ **رَأَيْتُ زَيْدًا لٰكِنْ عَمْرًوا** کہنا درست نہ ہوگا۔

اور بل میں **مَاضَرَبْتُ زَيْدًا بَلْ عَمْرًوا** کہنا بھی درست ہوگا اور **ضَرَبْتُ زَيْدًا بَلْ عَمْرًوا** کہنا بھی درست ہوگا۔

ملاحظہ: یہاں یہ بات ذھن نشین رہے کہ لکن میں مذکورہ فرق اس صورت میں ہے جب عطف المفرد علی المفرد ہو اور جہاں عطف الجملہ علی الجملہ ہو وہاں لکن اثبات کے بعد بھی واقع ہو سکتا ہے۔ جیسے **جَاءَنِیْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرٌو لَمْ يَأْتِ**

دوسرا فرق: بل کے ذریعہ مابعد کا اثبات اور ماقبل کی نفی دونوں ہوتی ہے۔ جب کہ لکن اپنے مابعد کے اثبات کو ثابت کرتا ہے لیکن ماقبل کی نفی اس سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ماقبل کی نفی حرف نفی سے ثابت ہوتی ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : لکن عاطفہ ہونے کے لیے کلام کے متسق ہونے کی شرط اور اتساق کی وضاحت

دوسری بات: لکن کلام متسق میں آنے کی وجہ سے عاطفہ کی تین مثالیں

تیسری بات : کلام متسق نہ ہونے کی وجہ سے لکن عاطفہ نہ ہونے کی دو مثالیں

پہلی بات: لکن عاطفہ ہونے کے لیے کلام کے متسق ہونے کی شرط اور اتساق کی وضاحت

لکن عاطفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کلام متسق ہو۔ اتساق کلام کے لیے دو شرطیں ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ لکن کے مابعد والا کلام ماقبل کے ساتھ متصل ہو۔

دوسری شرط: لکن کے مابعد اثبات کا محل ہو اور لکن کے ماقبل نفی کا محل اور ہو۔

اتساق کلام کے ضروری ہے کہ اثبات اور نفی کا محل الگ الگ ہو پس جہاں اثبات اور نفی کا محل ایک ہو تو وہ کلام متسق نہیں کہلائے گا اور وہاں لکن عاطفہ بھی نہ ہوگا۔

دوسری بات: کلام متسق ہونے کی وجہ سے لکن عاطفہ کی تین مثالیں

پہلی مثال: امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اقرار کرتے ہو **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفُ قَرْضٍ** کہا (فلاں کے میرے اوپر ہزار روپے قرض ہیں) اس فلاں نے جواب میں کہا **لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصْبٌ** (نہیں وہ غصب کے ہیں) تو اس صورت میں مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے اس لیے کہ کلام متسق ہے کیونکہ لکن کے بعد ماقبل سے متصل بھی ہے اور اثبات اور نفی کا محل الگ الگ ہے یہاں نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے پس نفی سبب میں ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی نے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ** کہا(فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کے عوض) اس پر فلاں نے جواب میں **اَلْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ الْفٌ** کہا (باندی تو تیری ہی ہے البتہ تیرے میرے اوپر ہزار روپے ہیں) تو اس صورت میں بھی مقرّ پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو گا کیونکہ یہاں بھی کلام متسق ہے اس لیے کہ اثبات کا محل قرض ہے اور نفی کا محل ثمن جاریہ ہے پس مقرّ نے اصل مال کی نفی نہیں کی ہے بلکہ سبب کی نفی کی ہے اس لیے ہزار روپیہ لازم ہوں گے۔

تیسری مثال: اگر کسی نے اپنے قبضہ میں موجود غلام کے بارے میں یوں کہا **هٰذَا لِفُلَانٍ** (یہ فلاں کا غلام ہے) مثلا عادل کا ہے اس پر فلاں (یعنی عادل) نے جواب میں کہا **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ** (یہ غلام میرا کبھی نہیں رہا بلکہ یہ غلام تو فلاں دوسرے آدمی کا ہے) مثلا ناصر کا ہے۔ اب اگر مقرلہ اول یعنی عادل نے اپنے کلام میں وصل کیا ہے یعنی **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ** کے فورا بعد **وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ** کہا تو کلام متسق ہو گا اور **لٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ** کا عطف **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ** پر درست ہو گا کیونکہ نفی کا محل مقرلہ کی اپنی ملک ہے اور اثبات کا محل فلان آخر یعنی ناصر کی ملک ہے۔ پس مقرلہ عادل نے مطلق ملک کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اپنی ملک کی نفی کی اور دوسرے کی ملک کا اثبات کیا ہے لہٰذا غلام مقرلہ ثانی یعنی ناصر کا ہو گا۔

اور اگر مقرلہ اول نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ** کہہ کر خاموش ہوا اور تھوڑی دیر بعد **وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ** کہا تو یہ مقر اول یعنی قابض کا ہو گا کیونکہ مقرلہ اول یعنی عادل کا کلام **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ** مطلقا ملک کی نفی ہے اپنے سے بھی اور اپنے علاوہ سے بھی لہٰذا مقرلہ اول یعنی عادل کا قول **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ** مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہو گی اور جب مقرلہ کا کلام مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہے تو غلام مقر یعنی قابض کا ہو گا اور اس کے بعد مقرلہ اول کا قول **وَلٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ** ما قبل کے ساتھ متعلق نہ ہو گا بلکہ یہ کلام مستقل ہو گا اور اس کا مقصد مقرلہ ثانی کے لیے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہو گا اور ایک آدمی کی شہادت سے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لیے اس قول سے مقرلہ ثانی کی ملک ثابت نہ ہو گی پس جب اس قول سے نہ مقرلہ اول کی ملک ثابت ہوئی اور نہ مقرلہ ثانی کی ملک ثابت ہوئی تو غلام مقر کی ملک میں ہی رہے گا۔

تیسری بات: کلام متسق نہ ہونے کی وجہ سے لکن عاطفہ نہ ہونے کی دو مثالیں

پہلی مثال: اگر باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اور سو درہم مہر مقرر کیا اس پر مولیٰ نے کہا **لَا أُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ** (میں اس عقد نکاح کو سو درہم میں جائز قرار نہیں دیتا لیکن میں اس کو ایک سو پچاس درھم کے عوض جائز قرار دیتا ہوں) تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا۔

وجہ یہ ہے کہ یہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ اتساق کے لیے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو جب کہ یہاں

نفی اور اثبات کا محل ایک ہے اس لیے کہ مولیٰ نے **لَاأُجِيْزُالْعَقْدَ** کے ذریعہ جس نکاح کی اجازت کی نفی کی ہے پھر **لٰكِنْ أُجِيْزُهُ** سے اسی عقد نکاح کا اثبات کیا ہے اور اجازت دی ہے پس نفی اور اثبات کا محل ایک ہونے کی وجہ سے یہ کلام متسق نہیں ہے اتساق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے **لٰكِنْ أُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ** کا عطف ما قبل کلام پر درست نہ ہو گا بلکہ مولیٰ کا یہ کلام مستأنف اور مستقل ہو گا، جس کا ما قبل سے کوئی تعلق نہیں ہو گا لہٰذا باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو گا۔

دوسری مثال: اگر مولیٰ نے باندی کے نکاح کی خبر سن کر یوں کہا **لَاأُجِيْزُهُ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهُ إِنْ زِدتَّنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ**(یعنی میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لیے سو درہم پر پچاس درھم کا اضافہ کر لو) تو اس صورت میں باندی کا کیا ہوا نکاح باطل اور فسخ ہو جائیگا اور دوسرے جملہ سے نکاح جدید کا ایجاب ہو گا جو کہ شوہر کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔

یہ کلام بھی متسق نہیں ہے اس لیے کہ اجازت نکاح کی نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہونا ضروری ہے، پس اتساق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے عطف درست نہ ہو گا اور جملہ ثانیہ متانف اور مستقل ہو گا اس کا ما قبل سے کوئی تعلق نہ ہو گا لہٰذا اس نکاح کا انعقاد شوہر کے قبول کرنے پر موقوف ہو گا۔ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لیے بیان کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ بیان کے لیے اتساق کی شرط ہے۔

الدَرسُ الرَّابِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

بحث حرف «أو»:

فَصْلٌ: «أَوْ» لِتَنَاوُلِ أَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا، كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: أَحَدُهُمَا حُرٌّ، حَتّٰى كَانَ لَهُ وِلَايَةُ الْبَيَانِ، وَلَوْ قَالَ: وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا أَوْ هٰذَا، كَانَ الْوَكِيْلُ أَحَدُهُمَا، وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا، وَلَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا، ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ، لَا يَكُوْنُ لِلْآخَرِ أَنْ يَبِيْعَهُ، وَلَوْ قَالَ لِثَلَاثِ نِسْوَةٍ لَهُ: هٰذِهِ طَالِقٌ أَوْ هٰذِهِ وَهٰذِهِ، طُلِّقَتْ أَحَدُ الْأَوَّلَيْنِ، وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِي الْحَالِ؛ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا، وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِيْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا، بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ: إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهِ. وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ: إِذَا قَالَ: لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا وَهٰذَا، كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: لَا أُكَلِّمُ أَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا، فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ أَحَدَ الْأَوَّلَيْنِ

وَالثَّالِثَ، وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْنَثُ، وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا، لَوْ قَالَ: بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ أَوْ هٰذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيْعَ أَحَدَهُمَا أَيَّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ: اور مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونے کے لیے آتا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا یہ آزاد ہے یا یہ، تو یہ اس کے اس کہنے کی طرح ہو گا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے اسی لیے کہنے والے کو بیان کا اختیار ہو گا اگر کسی نے کہا کہ میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس آدمی کو بنایا یا اس آدمی کو تو وکیل ان دو میں سے کوئی ایک ہو گا. اوران دو میں سے ہر ایک کے لیے بیچنے کو مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دو میں سے کسی ایک نے غلام بیچ دیا پھر غلام لوٹ آیا موکل کی ملک کی طرف تو دوسرے کے لیے اختیار نہیں ہو گا اس بات کا کہ وہ اس غلام کو فروخت کرے اور اگر کسی نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا تم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو تو پہلی دونوں میں سے ایک لا علی سبیل التعیین مطلقہ ہو جائے گی اور تیسری فی الحال مطلقہ ہو جائے گی پہلی دو میں سے مطلقہ پر اس کا عطف ہونے کی وجہ سے اور شوہر کے لیے پہلی دو میں سے مطلقہ کو بیان کرنے کا اختیار ہو گا جیسے کہ شوہر کے قول اِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ کہنے کی صورت میں اور طلاق کے اسی مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں بات نہیں کروں گا ان دو میں سے کسی ایک سے اور اس سے پس وہ حانث نہیں ہو گا اس وقت تک جب تک کہ وہ بات نہ کرے پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے اور ہمارے ہاں اگر صرف پہلے سے بات کرے تو حانث ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہیں ہو گا جب تک دونوں سے بات نہ کرے اور اگر کسی نے کہا بِعْ هٰذَاالْعَبْدَأَوْهٰذَا تو وکیل کو اختیار ہو گا کہ ان دو میں سے جس ایک کو چاہے بیچے

چونتیسواں درس

حرف "او" کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے تین تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: "او" مذکورہ دو چیزوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو شامل ہوتا ہے پھر ایک کو متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوتا ہے۔ یعنی حکم معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لیے ثابت ہے، مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے لیے ثابت ہے۔

دوسری بات: اب اگر عطف دو مفرد کے درمیان ہو تو کلمہ او اس بات کا فائدہ دے گا کہ حکم ان میں سے کسی ایک کے لیے ثابت ہے جیسے **جَاءَنِیْ زَیْدٌ اَوْ بَکْرٌ** (میرے پاس زید آیا یا بکر آیا)

اور اگر عطف دو جملوں میں کیا گیا ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دے گا جیسے **اَنِ اقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ اَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِیَارِکُمْ** (یعنی اپنے آپ کو قتل کر دو یا اپنے شہر سے اپنے آپ کو نکالو) مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کام ہونا چاہیے۔

تیسری بات: **کلمہ "او" کے معنی میں ائمہ کا اختلاف:** عام اہل لغت، اصولیین اور شمس الائمہ سرخسی علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ کلمہ "او" دو چیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر تعیین کے شامل ہوتا ہے جب کہ بعض اصولیین اور نحویوں کا قول یہ ہے کہ کلمہ "او" شک کے لیے وضع کیا گیا ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ شک ایسا معنی نہیں ہے جو وضع سے مقصود ہو صحیح بات یہ ہے کہا "او" دو چیزوں میں سے کسی ایک کے لیے بغیر تعیین کے وضع کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ "او" انشاء میں بھی استعمال ہوتا ہے اور انشاء شک کا احتمال ہی نہیں رکھتا پس جب "او" انشاء میں استعمال ہو گا تو اس وقت حرف "او" تخییر کے لیے ہو گا یا اباحت کے لیے ہو گا اور انشاء شک کا احتمال اس لیے نہیں رکھتا کہ انشاء کے ذریعہ ابتدا کلام کو ثابت کرنا مقصود ہے اور ابتداء کلام کو ثابت کرنے کی صورت میں شک کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اب آج کے درس کی چار باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : حرف "او" کا حقیقی معنی، احد المذکورین کو شامل ہونے کے دو طریقوں کا ذکر اور مثالیں

دوسری بات: حرف "او" کے اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہونے کی مثال

تیسری بات : "او" حلف میں استعمال ہونے کی صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف

چوتھی بات : "او" انشاء میں مستعمل ہونے کا ذکر اور اس پر متفرع مسئلہ

پہلی بات: حرف "او" کا حقیقی معنی، احد المذکورین کو شامل ہونے کے دو طریقوں کا ذکر اور مثالیں

حرف او کا معنی: حرف "او" مذکورہ دو چیزوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو شامل ہوتا ہے احد المذکورین (مذکورہ دو چیزوں میں سے کسی ایک) کو شامل ہونا دو طریقوں پر ہے: (۱) علی سبیل البدل (۲) علی سبیل العموم

علی سبیل البدل کی مثال: جیسے مولیٰ اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے کہے **هٰذَا حُرٌّ أَوْهٰذَا** (یہ آزاد ہے یا یہ) مولیٰ کا یہ کلام **أَحَدُهُمَا حُرٌّ** کے مرتبہ میں ہو گا اور مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو آزادی کے لیے متعین کرے، مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک میں آزاد ہونے کی صلاحیت ہو گی لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے کے بعد یہ صلاحیت دوسرے غلام کے بدلے اسی میں منحصر ہو جائے گی مگر بیان کرنے سے پہلے

کوئی غلام آزاد نہ ہو گا آزاد اس وقت ہو گا جب مولیٰ کسی ایک کو متعین کرے۔

علی سبیل العموم کی مثال: جیسے ایک شخص نے اپنے غلام کو فروخت کرنے کے لیے وکیل بنانے کے لیے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا أَوْ هٰذَا** کہا (میں اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایایا اس کو) تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک وکیل ہو گا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک کے لیے بیچنے کا اختیار ہو گا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس غلام کو بیچ دیا اور پھر کسی طرح وہ غلام اسی مولیٰ کی ملک میں آگیا تو دوسرے وکیل کو اپنی سابقہ وکالت کے تحت دوبارہ اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہیں ہو گا۔

دوسری بات: حرف ''او'' کے اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہونے کی مثال

مثال: جیسے اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **هٰذِهٖ طَالِقٌ أَوْهٰذِهٖ وَهٰذِهٖ** کہا اس صورت میں شوہر نے جن دو کی طرف کلمہ او کے ساتھ اشارہ کیا ہے ان میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک پر طلاق واقع ہو جائے گی اور متعین کرنے کا اختیار شوہر کو ہو گا اور تیسری پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے ایک جو مطلقہ ہے وہ شوہر کے بیان کی محتاج ہو گی اور یہ کلام ایسا ہے جیسے شوہر نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں **اِحْدٰى كُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ** کہا۔ پس جس طرح اس صورت میں پہلی دو میں سے ایک پر بغیر تعیین کے طلاق واقع ہو گی اور تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے ایک جو مطلقہ ہے وہ شوہر کے بیان کی محتاج ہو گی اسی طرح پہلی مثال میں بھی ہو گا۔

تیسری بات: ''او'' حلف میں استعمال ہونے کی صورت میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف

امام زفر رحمہ اللہ کا مسلک: امام زفر رحمہ اللہ مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح مسئلہ طلاق میں اگر شوہر **هٰذِهٖ طَالِقٌ أَوْهٰذِهٖ وَهٰذِهٖ** کہے تو یہ **اِحْدٰى كُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ** کے مرتبہ میں ہے اور پہلی والی دونوں میں سے ایک کو اور تیسری کو طلاق واقع ہو جائے گی اسی طرح حلف والے مسئلہ میں اگر کسی آدمی نے تین مردوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْهٰذَا وَهٰذَا** کہا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے بات نہیں کروں گا) تو یہ بھی **لَا أُكَلِّمُ أَحَدَهٰذَيْنِ وَهٰذَا** کے مرتبہ میں ہو گا اور پہلے والے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرنے سے وہ حانث ہو گا اور اگر پہلے والے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات نہیں کرے گا تو وہ حانث نہیں ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک: امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر حالف نے صرف پہلے والے دونوں میں سے کسی ایک (یعنی جس کی طرف اشارہ کیا ہے) سے بات کی تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے بات کی تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر بعد والے دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: کلمہ او کے ذریعہ جو چیز ثابت ہوگی وہ احد المذکورین ہے اور احد المذکورین غیر معین ہے اور غیر معین نکرہ ہوتا ہے لہٰذا احد المذکورین نکرہ ہے اور اس پر حرف نفی داخل ہے اور نکرہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا یہاں پر ہر فرد علیحدہ علیحدہ منفی ہوگا۔ اب یہاں ایک کلمہ او سے پہلے ہے **لَاأُكَلِّمُ هٰذَا** اور ایک کلمہ او کے بعد ہے **هٰذَاوَهٰذَا** تو ہمارے نزدیک چونکہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے لہٰذا تیسرا ہذا دوسرے ہذا کے ساتھ جمع ہوگا اس لیے اگر پہلے سے اکیلے بات کی تو حانث ہو جائے گا اور بعد والے دونوں سے اکھٹے بات کی تو حانث ہوگا اور اگر بعد والے دونوں میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا۔ گویا متکلم نے یوں کہا **لَاأُكَلِّمُ هٰذَاأَوْهٰذَيْنِ**۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب: مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق والے مسئلہ میں مقام اثبات ہے اور مسئلہ حلف میں مقام نفی ہے اور مقام نفی کو مقام اثبات پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

چوتھی بات: ''او'' انشاء میں مستعمل ہونے کا ذکر اور اس پر متفرع مسئلہ

کلمہ ''او'' انشاء میں احد المذکورین میں اختیار کا فائدہ دیتا ہے۔

متفرع مسئلہ: اگر کسی آدمی نے کسی دوسرے شخص کو وکیل بناتے ہوئے **بِعْ هٰذَاالْعَبْدَأَوْهٰذَا** کہا (اس غلام کو بیچ یا اس کو) تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کر دے کیونکہ موکل کا یہ کلام انشا ہے اور کلمہ ''او'' انشا میں تخییر کے لیے آتا ہے لہٰذا وکیل کو ان میں کسی ایک کو بیچنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

الدَرسُ الخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ

وَلَوْ دَخَلَ «أَوْ» فِي الْمَهْرِ بِأَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا أَوْ عَلٰى هٰذَا، يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا، وَالْمُوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ، فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ، عَلٰى هٰذَا قُلْنَا: التَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: **«إِذَا قُلْتَ هٰذَا أَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ»**. عَلَّقَ الْإِتْمَامَ بِأَحَدِهِمَا، فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالِاتِّفَاقِ، فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةَ التَّشَهُّدِ، ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِيْ مَقَامِ النَّفْيِ يُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ، حَتّٰى لَوْ قَالَ: لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا، يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا، وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ، كَقَوْلِهِمْ: خُذْ هٰذَا أَوْ ذَاكَ، وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْإِبَاحَةِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى:

﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾. وَقَدْ يَكُوْنُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى، قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾. قِيْلَ: مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ، قَالَ أَصْحَابُنَا: لَوْ قَالَ: لَا أَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ، يَكُوْنُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى، حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأُوْلٰى أَوَّلًا حَنَثَ، وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهِ، وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ: لَا أُفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ، يَكُوْنَ بِمَعْنَى حَتَّى تَقْضِيَ دَيْنِيْ.

ترجمہ: اوراگر کسی نے او کو مہر میں داخل کیااس طرح کہ کسی عورت سے نکاح کیااس پر یااس پر تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا اس لیے کہ لفظ او ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور نکاح کا حکم اصلی مہر مثل ہے تو وہ مقدار راجح ہو گی جو مہر مثل کے مشابہ ہو۔ اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ نماز میں تشہد کا پڑھنا رکن نہیں ہے اس لیے کہ نبی علیہ السلام کے فرمان جب تو یہ کہہ دے یا یہ کرلے تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی نے نماز کے مکمل ہونے کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے اس لیے تشہد اور قعدہ میں سے ہر ایک شرط نہیں ہو گا حالانکہ قعدہ بالاتفاق شرط ہے پس تشہد کا پڑھنا شرط نہیں ہو گا۔ پھر یہ کلمہ او نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے کہا میں اس سے بات نہیں کروں گا یا اس سے تو وہ حانث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے اور او اثبات کے مقام میں مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے تخییر کی صفت کے ساتھ جیسے کہنے والے کا قول یہ لے لو یا وہ اور تخییر کے ساتھ لازم ہے اباحت کا عام ہونا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قسم توڑنے کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا وہ کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔ اور کبھی او حتی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا آپ کو ان کے معاملے میں کچھ اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کرلیں کہا گیا ہے کہ یہ آیت حتی یتوب کے معنی میں ہے، ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی لَا أَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ تو او حتی کے معنی میں ہو گا اگر وہ قسم کھانے والا اولا پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہو گا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا لَا أُفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دَيْنِيْ تو یہ حَتَّى تَقْضِيَ دَيْنِيْ کے معنی میں ہو گا۔

پینتیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : حرف "او" کو مہر میں استعمال کرنے پر متفرع مسئلہ

دوسری بات: حرف "او" تشہد والی حدیث میں لانے کا ذکر اور اس پر متفرع مسئلہ

تیسری بات : حرف "او" مقام نفی میں عموم اور مقام اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور متفرع مسئلہ

چوتھی بات : تخییر کے لیے عموم اباحت لازم ہونے پر قرآن سے استدلال

پانچویں بات: حرف "او" حتی کے معنی میں مستعمل ہونے کا ذکر اور متفرع مسائل

پہلی بات: حرف "او" کو مہر میں استعمال کرنے پر متفرع مسئلہ

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حرف اَوْ کو مہر میں استعمال کرتے ہوئے کسی عورت سے نکاح کیا اور **تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى الْفٍ أَوْ عَلٰى الْفَيْنِ** کہا (یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا) اس مثال میں دو مذہب ہیں:

- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا یعنی جو مقدار مہر مثل سے قریب ہوگی وہ مہر قرار پائے گی۔ پس اگر مہر مثل ایک ہزار یا ایک ہزار سے کم ہو تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہو اتو مہر دو ہزار ہوگا۔
- صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شوہر کو اختیار ہوگا دونوں مقدار میں سے جو چاہے مقدار ادا کرے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل: مہر مثل اس لیے لازم ہوگا کہ حرف او الف اور الفین میں سے ایک کو شامل ہے مگر وہ معلوم نہیں ہے اور مہر میں موجب اصلی مہر مثل ہے اور مہر مثل اس وقت چھوڑا جاتا ہے جب مہر مسمیٰ یقینی طور پر معلوم ہو یہاں چونکہ مہر مسمیٰ یقینی طور پر معلوم نہیں ہے اس لیے جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی وہ لازم ہوگی۔

دوسری بات: حرف "او" تشہد والی حدیث میں لانے کا ذکر اور اس پر متفرع مسئلہ

"او" مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے علماء احناف مذکورہ ضابطہ کی بنا پر فرماتے ہیں کہ نماز کے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا فرض نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھلاتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ **إِذَاقُلْتَ هٰذَاأَوْفَعَلْتَ هٰذَافَقَدْتَمَّتْ صَلٰوتُكَ** اس حدیث میں پہلے ھذا سے تشہد پڑھنے کی طرف اشارہ ہے اور دوسرے ھذا سے قعدہ (یعنی تشہد کی مقدار بیٹھنے) کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث میں ان دونوں کے درمیان کلمہ "او" مذکور ہے اس لیے نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہوگا، جب نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہے تو ان دونوں میں سے

ایک ہی نماز کا رکن اور فرض ہو گا دونوں فرض نہ ہوں گے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدہ اخیرہ سب کے نزدیک فرض ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہو گا کیونکہ اگر تشہد پڑھنے کو بھی فرض قرار دیا جائے تو کلمہ او کے مدلول پر عمل نہیں ہو سکے گا یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تشہد کا پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اگر بھول کر چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہو گا۔

تیسری بات: حرف "او" مقام نفی میں عموم اور مقام اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔

حرف "او" کبھی مقام نفی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی مقام اثبات میں۔ اب اگر او مقام نفی میں استعمال ہو تو مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی لازم آئے گی کیونکہ احد المذکورین غیر معین اور نکرہ ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کسی نے **لَاأُكَلِّمُ هٰذَاأَوْ هٰذَا** کہاتو یہ کلام دونوں کے ساتھ بات نہ کرنے کو شامل ہو گا چنانچہ دونوں میں سے جس کے ساتھ بھی بات کرے گا حانث ہو گا گویا اس نے **لَاأُكَلِّمُ هٰذَاوَ هٰذَا** کہاہے۔

اور اگر حرف "او" مقام اثبات میں استعمال ہو تو انشاء میں تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے عربوں کا قول ہے **خُذْهٰذَاأَوْذَاكَ** یہ لے لو یا وہ لے لو۔ تو اب مخاطب ان میں سے ایک لے سکتا ہے دو نہیں لے سکتا لیکن اس ایک کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہو گا۔

چوتھی بات: تخییر کے لیے عموم اباحت لازم ہونے پر قرآن سے استدلال

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخییر کے لیے عموم اباحت لازم ہے یعنی ہر فرد کا مباح ہونا لازم ہے۔ جیسے کوئی **جَالِسِ الْفُقَهَاءَأَوِالْمُحَدِّثِيْنَ** کہے مطلب یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے اور دونوں کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے، مخاطب کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے۔ تخییر کے لیے عموم اباحت لازم ہونے پر قرآن سے استدلال جیسے کفارہ یمین میں **فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشْرَةِمَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْكِسْوَتُهُمْ أَوْتَحْرِيْرُرَقَبَةٍ** اس طور پر اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین میں تین چیزیں ذکر کی ہیں (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک رقبہ آزاد کرنا۔ اور ان تینوں کے درمیان کلمہ " او" مذکور ہے چنانچہ اس بات پر سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ان تین چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اختیار کیا تو بھی ادا ہو جائے گا لیکن اس صورت میں ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہو جائے گا اور باقی دو نوع صدقہ شمار ہوں گی۔

اشکال: یہ ہے کہ بظاہر آیتِ کفارہ اخبار کے قبیل میں سے ہے تو تخییر کا فائدہ کیسے ممکن ہوا؟

جواب: یہاں اخبار انشاء کے معنی میں ہے، پس **فَكَفَّارَتُهٗ، فَلْيُكَفِّرْ اَحَدَ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ** کے معنی میں ہے۔ لہٰذا اشکال وارد نہ ہو گا۔

پانچویں بات: حرف "او" حتی کے معنی میں مستعمل ہونے کا ذکر اور متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: کلمہ "او" میں اصل تو یہ ہے کہ عطف کے لیے ہو لیکن اگر عطف درست نہ ہو تو مجازا حتی کے معنی میں مستعمل ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْيَتُوبَ عَلَيْهِمْ** (آپ ﷺ کو ان کے حق میں بد دعا کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمالیں) اس آیت میں **يَتُوبَ** کا عطف **شَيْءٌ** پر ہو گا یا **لَيسَ** پر ہو گا، **شَيْءٌ** پر عطف کی صورت میں فعل کا عطف اسم پر ہو گا اور لیس پر عطف کی صورت میں مستقبل کا عطف ماضی پر ہو گا اور یہ دونوں ناجائز ہیں۔ جب عطف ناجائز ہے تو او کے حقیقی معنی متعذر ہو گئے او کے حقیقی معنی متعذر ہونے کی وجہ سے او کو مجازا حتیٰ کے معنی میں لیا جائے گا۔ اب آیت کا معنی یہ ہو گا کہ آپ کو ان کے معاملہ کا کچھ اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمالیں۔

دوسرا مسئلہ: احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے **لَاأَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَأَوْأَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ** کہا تو اس میں او حتی کے معنی میں ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ میں نہیں داخل ہوں گا اس گھر میں یہاں تک کہ میں داخل ہو جاؤں اس گھر میں یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا۔ اب اگر یہ آدمی ابتداء پہلے گھر میں داخل ہوا پھر دوسرے گھر میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔

تیسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ **لَا أُفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِيْ دَيْنِيْ** تو یہ بھی حتی کے معنی میں ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ میں تجھ کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کرے۔ پس اگر قرضہ کی ادائیگی سے قبل علیحدہ ہوا تو حانث ہو گا اور اگر قرضہ کی ادائیگی کے بعد علیحدہ ہوا تو حانث نہ ہو گا۔

الدرسُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ

بحث حرف «حتى»:

فَصْلٌ: «حَتّٰى» لِلْغَايَةِ كَـ«إِلٰى»، فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلَحُ غَايَةً لَهُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا، مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ: عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعَ فُلَانٌ، أَوْ حَتَّى تَصِيْحَ، أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ، أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ، كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا؛ لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ، وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَأَمْثَالُهَا تَصْلَحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ، فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنِثَ، وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهُ حَتَّى يَقْضِيَهُ دَيْنَهُ، فَفَارَقَ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنِثَ، فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ، كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوْتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ، حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْآخَرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ، وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخَرُ جَزَاءً، يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى تُغَدِّيَنِيْ، فَأَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهِ، لَا يَحْنَثُ؛ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلَحُ غَايَةً لِإِتْيَانٍ، بَلْ هِيَ دَاعٍ إِلٰى زِيَادَةِ الْإِتْيَانِ، وَصَلُحَ جَزَاءً، فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ، فَيَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ، فَصَارَ كَمَا لَوْ قَالَ: إِنْ لَمْ آتِكَ إِتْيَانًا جَزَاؤُهُ اَلتَّغْدِيَةُ، وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَا يَصْلَحَ الْآخَرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّد: إِذَا قَالَ: عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى أَتَغَدَّى عِنْدَكَ الْيَوْمَ، أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِيْ حَتَّى تَغَدَّى عِنْدِي الْيَوْمَ، فَأَتَاهُ، فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ، وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيْفَ كُلٌّ وَاحِدٍ منَ الْفِعْلَيْنِ إِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلَحُ اَنْ يَكُوْنَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ، فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ، فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ.

ترجمہ: حتی، الیٰ کی طرح غایت کے لئے آتا ہے پس جب حتی کا ما قبل امتداد کے قابل ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی (غایت) میں عمل کرنے والا ہو گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں آدمی

سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے فریاد کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے۔ تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی میں عمل کرنے والا ہو گا اس لیے کہ تکرار کے ساتھ مارنا لمبا ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں آدمی کی سفارش اور اس جیسے دوسرے افعال مارنے کا غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس قسم کھانے والا اگر مارنے سے رک گیا غایت سے پہلے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہو گا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا قرض ادا کر دے پھر قسم کھانے والا اس مدیون سے جدا ہو گیا دین ادا کرنے سے پہلے تو وہ حانث ہو جائے گا پس جب حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو جائے کسی مانع کی وجہ سے مثلا عرف جیسے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو اس کو شدید مار پر محمول کیا جائے گا عرف کے اعتبار کی وجہ سے۔ اور اگر حتی کا ماقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور اس کا مابعد غایۃ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور ماقبل سبب بننے کی اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کو جزا پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے پھر کہنے والا آدمی اس کے پاس آیا اور دوسرے نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہو گا اس لئے کہ دوپہر کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کا سبب بنتا ہے اور دوپہر کا کھانا جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کھانے کو جزا پر محمول کیا جائے گا اور حتی لام کئ کے معنی میں ہو گا پس یہ ایسا ہو گیا کہ اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء دوپہر کا کھانا ہو۔ اور جب یہ متعذر ہو جائے اس طرح کہ حتی کا مابعد ماقبل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں تیرے پاس آج دوپہر کا کھانا نہ کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر تو آج میرے پاس دوپہر کھانا نہ کھائے پس وہ مولی اس کے پاس آیا اور اس کے پاس اسی دن کا کھانا نہ کھایا تو حانث ہو جائے گا اور یہ جزا کے لئے نہ ہونا اس لئے ہے کہ جب دو فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ہی ذات کی طرف کی جائے تو اس کی ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس دونوں فعلوں کا پایا جانا قسم پوری ہونے کی شرط ہو گا۔

چھتیسواں درس

حرف ''حتی'' کی بحث

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے دو تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں:

پہلی بات: حرف حتی یہاں اگرچہ حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے لیکن اصلا اس میں غایت کے معنی ہیں۔ پس جس طرح کلمہ اِلٰی غایت کے لیے آتا ہے اسی طرح حتی بھی غایت کے لیے آتا ہے۔

دوسری بات: غایت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی طرف شیٔ منتہی ہو یعنی جس پر جا کر شیٔ ختم ہو جاتی ہو۔

اب آج کے درس کی چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : حتی غایت کے معنی میں مستعمل ہونے کے لیے دو شرطوں کا ذکر اور متفرع مسائل

دوسری بات: حتی کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو تو حقیقی معنی چھوڑ دیا جائے گا اس پر متفرع مسئلہ

تیسری بات : حتی کے مابعد کو جزا پر محمول کرنے کا ذکر اور متفرع مسئلہ

چوتھی بات : حتی کے مابعد کو جزا پر محمول کرنا متعذر ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کرنے پر متفرع مسئلہ

پہلی بات: حتی غایت کے معنی میں مستعمل ہونے کے لیے دو شرطوں کا ذکر اور متفرع مسائل

حتی غایت کے معنی میں مستعمل ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں:

- پہلی شرط حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو۔
- دوسری شرط حتی کے مابعد ایسی چیز ہو جو حتی کے ماقبل کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

شرطوں کے مطابق چند متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر آقا نے عَبْدِيْ حُرٌّإِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى يَشْفَعَ فُلَانٌ کہا (میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے)

- یا عَبْدِيْ حُرٌّإِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ کہا (میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے)
- یا عَبْدِيْ حُرٌّإِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ کہا (میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے)

- يا عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى يَدْخُلَ اللَّيْلُ کہا(میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے)

ان تمام صورتوں میں حتی اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حتی کا ما قبل یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کے مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا یا مضروب کا چیخنا یا مضروب کا خلاصی کے لیے معافی مانگنا یا رات کا داخل ہونا، یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ پس مذکورہ مثالوں میں غایت کی دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں لہٰذا ان مثالوں میں کلمہ حتی غایت کے لیے ہوگا۔ اب اگر حالف مذکورہ امور سے قبل ہی مارنے سے رک جائے تو وہ حانث ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے قسم کھائی اور لَا أُفَارِقُكَ حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ کہا(میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو میرا دین ادا نہ کرے) پس اگر مدیون ادائے دین سے پہلے ہی جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس مثال میں عدم مفارقت (یعنی مدیون کے پیچھے لگے رہنا) امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا یہاں بھی حتی غایت کے لیے ہوگا۔

دوسری بات: حتی کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو تو حقیقی معنی چھوڑ دیا جائے گا اس پر متفرع مسئلہ

اگر کسی مانع مثلاً عرف وغیرہ کی وجہ سے حتی کے حقیقی معنی غایت پر عمل کرنا متعذر ہو تو حقیقی معنی ترک کر دیا جائے گا۔
جیسے اگر کسی شخص نے قسم کھائی اور وَاللهِ اَضْرِبُكَ حَتّٰى تَمُوْتَ کہا (اللہ کی قسم میں تجھ کو ماروں گا یہاں تک کہ تو مر جائے) یا وَاللهِ اَضْرِبُكَ حَتّٰى أَقْتُلَكَ کہا(اللہ کی قسم میں تجھ کو ماروں گا یہاں تک کہ میں تجھے قتل کر ڈالوں گا) تو اس صورت میں اگرچہ حتی کا ما قبل امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کے باوجود عرف کی وجہ سے یہاں کلمہ حتی کو غایت کے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ عرف میں عام طور پر اس طرح کے کلمات ضرب شدید کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

تیسری بات: حتی کے مابعد کو جزا پر محمول کرنے کا ذکر اور متفرع مسئلہ

اگر حتی کا ما قبل قابل امتداد نہ ہو اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی غایت کی دونوں شرطیں نہ ہوں لیکن ما قبل سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو پھر اس کو جزا پر محمول کیا جائے گا، اس وقت حتی لام کئی کے معنی میں ہوگا اور حتی کو جزا پر اس لیے محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت اور جزا میں مناسبت ہے وہ اس طرح کہ سبب جزا پر ختم ہوتا ہے جیسا کہ مغیّٰہ غایت پر ختم ہوتا ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے مسئلہ بیان کیا ہے۔

متفرع مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تَغَدَّيْنِيْ

کہا (میر اغلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس آیا یہاں تک کہ تو نے مجھے صبح کا کھانا کھلایا) اب وہ آدمی آیا لیکن دوسرے نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو یہ آدمی حانث نہیں ہو گا اور اس کا غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس مثال میں اتیان (یعنی آنا) امتداد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور تغدیہ (صبح کا کھانا کھلانا) آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کی طرف داعی ہے کیونکہ جب ایک مرتبہ صبح کا کھانا کھلائے گا تو اگلے دن وہ پھر آئے گا، البتہ تغدیہ اتیان کی غایت جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو جزا پر محمول کیا جائے گا اور حتی لام کئی کے معنی میں ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزا تغدیہ ہو تو میر اغلام آزاد ہے، پس مولیٰ کے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو پایا گیا مگر ایسا اتیان نہیں پایا گیا جس کی جزا تغدیہ ہو تو حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانث نہ ہو گا اور غلام آزاد نہ ہو گا۔

چوتھی بات: حتی کے مابعد کو جزا پر محمول کرنا متعذر ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کرنے پر متفرع مسئلہ

اگر کلمہ حتی کو جزا پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے یعنی حتی کا مابعد ما قبل کی جزا بننے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو تو پھر اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا یعنی کلمہ حتی فاء یا ثم کے معنی میں ہو گا کیونکہ فاء اور ثم تعقیب کے لیے آتے ہیں اور تعقیب غایت کے مناسب ہے۔

متفرع مسئلہ: امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے **عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ** کہا (میر اغلام آزاد اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں) یا **إِنْ لَمْ تَأْتِنِيْ حَتّٰى تَغَدّٰى عِنْدِي الْيَوْمَ** کہا (میر اغلام آزاد اگر تو میرے پاس آج نہ آئے پھر میرے پاس صبح کا کھانا نہ کھائے) تو اب اگر وہ آیا اور صبح کا کھانا نہیں کھایا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں ان دونوں مثالوں میں ان دونوں فعلوں کو یعنی آنے کو اور کھانا کھانے کو ایک ہی آدمی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، پہلی مثال میں دونوں فعلوں کی نسبت متکلم کی طرف ہے اور دوسری مثال میں دونوں فعلوں کی نسبت مخاطب کی طرف ہے اور ضابطہ ہے کہ ایک آدمی کا فعل خود اس کے اپنے فعل کی جزا نہیں بن سکتا ہے یعنی متکلم کے اتیان کی جزا خود متکلم کی تغدی ہو یا مخاطب کے اتیان کی جزا خود مخاطب کی تغدی ہو اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو حتی کو عطف محض پر محمول کریں گے۔ پس معنی یہ ہو گا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی نہ کروں تو میر اغلام آزاد ہے۔ اب قسم کے پورا ہونے کے لیے دونوں چیزوں کا جمع ہونا ضروری ہو گا کہ وہ آدمی آئے اور کھانا بھی کھائے پھر تو قسم پوری ہو جائے گی اگر وہ نہ آیا پھر بھی حانث ہو گا اور اگر وہ آیا اور کھانا نہ کھایا پھر بھی حانث ہو جائے گا۔

الدرسُ السَّابعُ وَ الثَّلاثُونَ

بحث حرف «إلى»:

فَصْلٌ: «إِلٰى» لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ، ثُمَّ هُوَ فِيْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنٰى امْتِدَادِ الْحُكْمِ، وَفِيْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنٰى الْإِسْقَاطِ، فَإِنْ أَفَادَ الْامْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ، وَإِنْ أَفَادَ الْإِسْقَاطَ تَدْخُلُ، نَظِيْرُ الْأَوَّلِ: «اِشْتَرَيْتُ هٰذَا الْمَكَانَ إِلٰى هٰذَا الْحَائِطِ» لَا يَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الْبَيْعِ، وَنَظِيْرُ الثَّانِي: بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ إِلٰى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَبِمِثْلِهِ لَوْ حَلَفَ لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا إِلٰى شَهْرٍ، كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ، وَقَدْ أَفَادَ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ هٰهُنَا، وعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: اَلْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلٰى هٰهُنَا لِلْإِسْقَاطِ؛ فَإِنَّهُ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ، وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ «إِلٰى» تَأْخِيْرَ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلٰى فِيْ قَوْلِهِ ﷺ: «عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ» تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ، فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ، وَقَدْ تُفِيْدُ كَلمةُ «إِلٰى» تَأْخِيْرَ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ «أَنْتِ طَالِقٌ إِلٰى شَهْرٍ» وَلَا نِيَّةَ لَهُ، لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِزُفَرَ؛ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ يَصْلَحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا، وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأْخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ، فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اِلٰی مسافت کی انتہا کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے پس اگر اس نے امتداد حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت حکم میں داخل نہیں ہو گا اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت (حکم میں) داخل ہو گا، پہلے معنی کی مثال ہے میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا، دیوار بیع میں داخل نہیں ہو گی اور دوسرے معنی کی نظیر یہ ہے کہ کسی نے تین دن خیار کی شرط کے ساتھ بیع کی، اور اسی طرح ہے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے ایک مہینہ تک بات نہیں کروں گا تو مہینہ بات نہ کرنے کے حکم میں داخل ہو گا اور یہاں اِلٰی نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ کہنی اور ٹخنا اللہ تعالیٰ کے فرمان إِلَى الْمَرَافِقِ میں دھونے کے حکم کے نیچے داخل ہونگے کیونکہ اِلٰی کا کلمہ اسقاط حکم کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو دھونے کا حکم پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور کبھی اِلٰی کا کلمہ حکم کو غایہ تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ہم نے

کہا کہ گھٹنہ ستر میں سے ہے اس لیے کہ کلمہ الیٰ آپ ﷺ کے اس قول میں مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے فائدہ دے رہا ہے اسقاط کا پس داخل ہو جائے گا گھٹنہ ستر والے حکم میں اور کبھی کبھی فائدہ دیتا ہے کلمہ الیٰ حکم کی تاخیر کا غایت تک اور اسی لیے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا **أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ** حالانکہ اس کہنے سے اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو طلاق فی الحال واقع نہیں ہو گی ہمارے ہاں، بر خلاف امام زفر رحمہ اللہ کے اس لیے کہ شہر کا ذکر مد حکم اور اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا از روئے شریعت کے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لیے اِلیٰ کو تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

سینتیسواں درس

حرف ”الیٰ“ کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : الیٰ کا معنی حقیقی غایت کا ذکر

دوسری بات: غایت کی اقسام اور ان کا حکم اور مثالیں

تیسری بات : کلمہ الیٰ کبھی غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس پر ایک اختلافی مسئلہ

پہلی بات: الیٰ کا معنی حقیقی غایت کا ذکر اور غایت کی اقسام اور ان کا حکم اور مثالیں

الیٰ کا معنی حقیقی: غایت یعنی مسافت کی انتہا کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔ الیٰ سے پہلی والے کلام کو مغیا اور بعد والے کلام کو غایت کہتے ہیں۔

دوسری بات: غایت کی اقسام اور ان کا حکم اور مثالیں

غایت کی اقسام: غایت کی دو قسمیں ہیں: (۱) غایت امتداد (۲) غایت اسقاط

غایت امتداد: امتداد کا مطلب کھنچنا ہے۔ تو غایت امتداد کا مطلب یہ ہو گا کہ جب صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ الیٰ کو ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچایا جا سکے۔ جیسے ”**أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**“ اس آیت میں صیام صوم کی جمع ہے اور صوم مطلق رکنے کو کہتے ہیں اب یہ رکنا غیر ممتد تھا تو الیٰ لا کر صوم کو لیل تک ممتد کر دیا۔

غایت امتداد کا حکم: جب الیٰ غایت امتداد کے لیے ہو تو الیٰ کا مابعد (غایت) اس کے ماقبل (مغیا) کے حکم میں داخل نہیں ہو گا۔

غایت اسقاط: اسقاط کا مطلب ساقط کرنا ہے۔ تو غایت اسقاط کا مطلب یہ ہوگا کہ جب صدر کلام اور اول کلام غایت اور ما وراغایت دونوں کو شامل ہو تو ایسی صورت میں کلمہ الی کو اس لیے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو ماورا سے ساقط کیا جاسکے۔ جیسے فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ اس آیت میں الی اسقاط کے لیے ہے کیونکہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے تو اِلٰی نے مرفق کے بعد کے حصے کو ساقط کردیا پس مرفق دھونے کے حکم میں شامل ہوگی۔

غایت اسقاط کا حکم: جب الی غایت اسقاط کے لیے ہو تو الیٰ کا مابعد (غایت) الی کے ماقبل (مغیا) کے حکم میں داخل ہوگا۔

غایت امتداد کی مثال: جیسے اگر کسی شخص نے اِشْتَرَيْتُ هٰذَاالْمَكَانَ إِلَى هٰذَاالْحَائِطِ کہا (میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا) تو یہ دیوار عقد بیع میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہاں مغیا مکان ہے اس کا اطلاق اقل پر بھی ہوتا ہے اور اکثر پر بھی ہوتا ہے لہٰذا صدر کلام غایت کو شامل نہ ہوگا۔ اس لیے اس مثال میں کلمہ الیٰ امتداد حکم (یعنی شراء کے حکم کو کھینچ کر دیوار تک لے جانے) کے لیے ہوگا اور امتداد حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں چونکہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے اس لیے اس مثال میں غایت دیوار مغیا یعنی شرا میں داخل نہ ہوگی۔

غایت اسقاط کی پہلی مثال: اگر کسی شخص نے بِعْتُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ إِلٰى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ کہا (میں نے فروخت کیا شرط خیار کے ساتھ تین دن تک) یہاں الی غایت اسقاط کے لیے ہے تو تیسرا دن خیار میں شامل ہوگا۔ کیونکہ اگر خیار شرط مطلق ہوتی یعنی تین دن کی قید نہ ہوتی تو بعد کے سارے ایام خیار میں شامل ہوتے اور مدت خیار میں جہالت پیدا ہوجاتی جس کی وجہ سے عقد بیع فاسد ہوجاتا، لیکن جب غایت إِلٰى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ کو ذکر کردیا تو اس سے تین دن کے ماوراء سارے ایام ساقط ہوگئے تو اسے پورے تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔

غایت اسقاط کی دوسری مثال: ایک آدمی نے قسم کھائی اور وَاللهِ لَاأُكَلِّمُ فُلَانًاإِلَى شَهْرٍ کہا (اللہ کی قسم میں فلاں آدمی کے ساتھ ایک مہینے تک بات نہیں کروں گا) تو یہاں بھی کلمہ الی اسقاط کے لیے ہوگا اور پورا مہینہ کلام نہ کرنا حکم میں شامل ہوگا کیونکہ اگر إِلَى شَهْرٍ نہ کہتا تو کلام نہ کرنے کا حکم مہینہ کے مابعد کو بھی شامل ہوتا۔ لیکن جب غایت إِلَى شَهْرٍ کو ذکر کردیا تو اس سے مہینہ کے ماوراسارے ایام ساقط ہوگئے۔

غایت اسقاط کی تیسری مثال: فَاغْسِلُوْاوُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْابِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ اس آیت میں مرفق اور کعب غسل یعنی دھونے کے حکم کے تحت داخل ہیں پس کہنیوں کو ہاتھوں کے ساتھ اور ٹخنوں کو پاؤں کے ساتھ دھونا ضروری ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ الیٰ اسقاط کے لیے ہے کیونکہ صدر کلام (وَأَيْدِيَكُمْ اور أَرْجُلَكُمْ) غایت (الْمَرَافِقِ اور الْكَعْبَيْنِ) اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ید کا اطلاق بغل تک اور رجل کا اطلاق ران تک ہوتا ہے، پس آیت میں کلمہ الیٰ نہ ہوتا تو وضو میں ہاتھوں کو بغل تک اور پیروں کو ران کے اوپر تک

دھونا فرض ہوتا، لیکن جب الی یہاں اسقاط ماوراء کے لیے ہے لہذا کہنیاں اور ٹخنے دھونے میں شامل ہوں گے اور اس کے بعد کا حصہ غسل کے حکم سے ساقط ہو گا۔

غایت اسقاط کی چوتھی مثال: عَورَةُالرَّجُلِ مَاتَحتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكبَةِ الحديث (آدمی کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے) اس حدیث میں بھی کلمہ الی اسقاط کے لیے ہے اس لیے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السرۃ غایت یعنی رکبہ کو بھی شامل ہے اور ماوراء رکبہ کو بھی شامل ہے، پس کلمہ الیٰ لاکر ماوراء رکبہ کو عورۃ یعنی ستر سے خارج کر دیا گیا لہذا گھٹنوں کے مابعد کا حصہ ستر میں شامل نہ ہو گا۔

تیسری بات: کلمہ الیٰ کبھی غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس پر ایک اختلافی مسئلہ

کلمہ الیٰ کبھی غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت ہو گا جب الی زمانہ پر داخل ہو۔

حکم کی تاخیر کا مطلب: یہ ہے کہ کلام کے الفاظ فی الحال حکم کے پائے جانے کا تقاضا کرتے ہیں لیکن الیٰ کے غایت کی وجہ سے حکم مؤخر ہو جاتا ہے پھر جب غایت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے گا پس اگر الی نہ ہو تا تو حکم فی الحال پایا جاتا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ إِلٰی شَهْرٍ کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہو گی بلکہ ایک ماہ کے بعد واقع ہو گی اور اگر اس نے فی الحال واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال واقع ہو جائے گی جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل: امام زفر رحمہ اللہ مسئلہ طلاق کو مسئلہ اقرار پر قیاس کرتے ہیں جیسے کسی نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ اِلیٰ شَهْرٍ کہا تو فی الحال اس پر ہزار روپے لازم ہوتے ہیں اسی طرح مسئلہ طلاق میں بھی فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: شہر شرعًا نہ تو امتداد حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی اسقاط حکم کی، حالانکہ غایت کی یہی دو قسمیں ہیں لہذا اِلیٰ شَهْرٍ کو غایت پر محمول کرنا متعذر ہو گا اور یہ بات مسلّم ہے کہ جو چیز اسقاطات کی قبیل میں سے ہوتی ہے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ تو اس کو معلق کرنا جائز ہے۔ پس طلاق چونکہ اسقاطات کی قبیل میں سے ہے تو اس کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے طلاق کو معلق یعنی مؤخر کر دیا جائے گا۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب: دین اور طلاق میں فرق ہے۔ دین تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال نہیں رکھتا جب کہ طلاق تاخیر کے ساتھ تعلیق کا احتمال رکھتی ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ کہ کوئی آدمی کہے کہ اگر ایک ماہ گزر گیا تو مجھ پر ایک ہزار قرض ہے بلکہ اس طرح کہنے سے فی الحال قرض ثابت ہو جائے گا اور اِلیٰ شَهْرٍ کو مطالبہ کی تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف طلاق کے کہ طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لیے فی الحال واقع نہیں ہو گی بلکہ ایک ماہ بعد واقع ہو گی۔

الدرسُ الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُونَ

بحث حرف «على»:

فَصْلٌ: كَلِمَةُ «عَلٰى» لِلْإِلْزَامِ، وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنٰى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّي، وَلِهٰذَا لَو قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: عِنْدِيْ أَوْ مَعِيَ أَوْ قِبَلِيْ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي «السِّيَرِ الْكَبِيْرِ»: إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ: آمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ، فَفَعَلْنَا، فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ، وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهُ، وَلَوْ قَالَ: آمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً أَوْ فَعَشَرَةً أَوْ ثُمَّ عَشَرَةً، فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِك، وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْآمِنِ، وَقَدْ تَكُوْنُ «عَلٰى» بِمَعْنٰى الْبَاءِ مجَازًا، حَتّٰى لَوْ قَالَ: بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى أَلْفٍ تَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ؛ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ، وَقَدْ يَكُوْنُ «عَلٰى» بِمَعْنَى الشَّرْطِ: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾، وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا: «طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى أَلْفٍ» فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ؛ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنٰى الشَّرْطِ، فَيَكُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ.

ترجمہ: اور علیٰ الزام کے لیے آتا ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلی کے معنی کا فائدہ دینے کے لیے ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا، برخلاف اس کے کہا اگر وہ کہتا ہے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں اور اسی بنا پر امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھے امان دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر، پھر ہم یہ کرلیں تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان مانگنے والے کو ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ امان دو مجھ کو اور دس افراد کو یا پس دس افراد کو یا پھر دس افراد کو۔ اور ہم اس طرح کرلیں تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گی اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔ کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں ہوتا ہے اسی لیے اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر بیچی ایک ہزار پر تو علی بمعنی با کے ہوگا معاوضہ کی دلیل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وہ آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے تین طلاق دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دے دی تو مال واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ کلمہ علی یہاں پر شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاقیں دینا مال کے لازم ہونے کے لیے شرط ہوگی۔

اڑتیسواں درس

حرف '' علیٰ '' کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : علیٰ کے حقیقی معنی لزوم کا ذکر اوراس پر متفرع مثالیں

دوسری بات: علیٰ مجازاً کبھی باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس پر متفرع مثال

تیسری بات : علیٰ مجازاً کبھی شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس پر متفرع دو مثالیں

پہلی بات : علیٰ کے حقیقی معنی لزوم کا ذکر اوراس پر متفرع مثالیں

علیٰ کے حقیقی معنی: علیٰ لغۃ تفوّق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ تعلّی کبھی حسًّا ہوتی ہے۔ جیسے زَيْدٌعَلَى السَّطْحِ اور زَيْدٌعَلَى السَّرِيْرِ کبھی معنًی ہوتی ہے جیسے فُلَانٌ عَلَيْنَا اَمِيْرٌ اَوْ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَيْنٌ اور شرعاالزام کے لیے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو اپنے مابعد پر ثابت اور لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔

علیٰ کے حقیقی معنی لزوم پر متفرع مثالیں

پہلی مثال: کلمہ علیٰ چونکہ الزام اور تعلی کے لیے آتا ہے اس لیے اگر کسی نے ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ'' کہا (فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے) تو اس کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین اس آدمی پر سوار ہوتا ہے جو اس کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے۔

اس کے بر خلاف اگر اس نے ''لِفُلَانٍ عِنْدِيْ الْفٌ '' کہا (فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے یا ''لِفُلَانٍ مَعِيَ الْفٌ'' کہا (فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں) یا ''لِفُلَانٍ قِبَلِيْ الْفٌ'' کہا (فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں) تو ان تمام صورتوں میں دین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں علیٰ مذکور نہیں ہے جو کہ لزوم کے لیے آتا ہے۔

دوسری مثال: امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے '' آمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ'' کہا (مجھے اہل قلعہ میں سے دس پر امان دو) پس مسلمانوں نے امان دے دی تو سردار کے علاوہ دس کے لیے امان حاصل ہوگی اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا۔ اس لیے کہ اس سردار نے علی استعمال کیا ہے، پس سردار کا مقصد یہ ہے کہ میرے ساتھ دس کے لیے امان ثابت ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ ثبوت میں ان پر متعلی اور غالب رہوں اور سردار کا یہ تفوق اور غلبہ اسی صورت میں رہ سکتا ہے جب سردار کے لیے ولایت تعیین حاصل ہو۔

اس کے بر خلاف اگر کسی سردار نے کہا **اٰمِنُوْنِیْ وَعَشْرَۃً** یا **اٰمِنُوْنِیْ فَعَشْرَۃً** یا **اٰمِنُوْنِیْ ثُمَّ عَشْرَۃً** (مجھے اور دس کو امان دو) یا (مجھے پس دس کو امان دو) یا (مجھے پھر دس کو امان دو) اور مسلمانوں نے امان دے دی تو سردار کے لیے امان ثابت ہو گی اور دوسرے دس افراد کے لیے ثابت ہو گی اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہو گا کیونکہ امان چاہنے والے سردار نے ان کے امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے اور ان کے لیے امان کے ثابت ہونے میں اپنے تفوق و تعلی کی شرط نہیں لگائی ہے لہٰذا دس کو متعین کرنے کا اختیار سردار کو نہ ہو گا بلکہ امان دینے والے کو ہو گا۔

دوسری بات: علیٰ مجازاً کبھی باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس پر متفرع مثال

مثال: جیسے اگر کسی نے "**بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰی الْفٍ**" کہا، تو اس مثال میں کلمہ علیٰ باء کے معنی میں ہو گا کیونکہ یہ کلام عقد معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ اس بات پر قرینہ ہے کہ کلمہ علی عوض پر داخل ہے اور معوض چونکہ عوض کے ساتھ ملصق اور متصل ہوتا ہے اس لیے یہاں کلمہ علی الصاق اور اتصال کے لیے ہو گا اور الصاق اور اتصال چونکہ باء کے معنی ہیں اس لیے یہ کہنا درست ہو گا کہ یہاں علی باء کے معنی میں ہے۔

تیسری بات: علیٰ مجازاً کبھی شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس پر متفرع دو مثالیں

پہلی مثال: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **يُبَايِعْنَكَ عَلٰی أَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا** اس آیت میں علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے یعنی وہ اس شرط پر بعت کر رہے ہیں کہ شرک نہیں کریں گے۔

دوسری مثال: علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے **طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰی الْفٍ** کہا (تو مجھے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط پر تین طلاق دے دے) پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر مال بالکل واجب نہ ہو گا کیونکہ کلمہ علیٰ یہاں شرط کے لیے ہے لہٰذا ہزار کے لازم ہونے کے لیے تین طلاقوں کا پایا جانا شرط ہو گا پس شرط نہیں پائی گئی تو عورت پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا، جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ثلث واجب ہو گا، صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزا معوض کے اجزا پر منقسم ہوتے ہیں لہٰذا مذکورہ صورت میں ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔

الدَرسُ التَّاسِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

بحث كلمة «في»:

فَصْلٌ: كَلِمَةُ «فِيْ» لِلظَّرْفِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ غَصَبتُ ثَوْبًا فِيْ مِنْدِيْلٍ أَوْ تَمْرًا فِيْ قَوْصَرَةٍ، لَزِمَاهُ جَمِيْعًا، ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ، أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِأَنْ يَقُوْلَ: أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، فَقَالَ أَبُوْ يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ: يَسْتَوِيْ فِيْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا، حَتّٰى لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا، وَذَهَبَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ إِلٰى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَإِذَا أُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِيْ جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِبْهَامِ، فَلَوْلَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ؛ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهُ، وَلَوْ نَوٰى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ: إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا، فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا، يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ.

ترجمہ: کلمہ فِي ظرف کے لیے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ میں نے کپڑا چھینا رومال میں یا کھجور چھینی ٹوکری میں تو اس پر دونوں چیزیں لازم ہو جائیں گی۔ پھر اس کلمہ فِی کو استعمال کیا جاتا ہے زمان، مکان اور فعل لغوی میں، بہر حال جب اس کو زمانے میں استعمال کیا جائے اس طرح کہ کوئی کہے أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں فِي کا حذف اور اس کا اظہار برابر ہو گا اسی لیے اگر کوئی آدمی کہے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا کے مرتبہ میں ہو گا جیسے ہی صبح صادق طلوع ہو گی طلاق دونوں صورتوں میں واقع ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس مسلک کی طرف گئے ہیں کہ جب فِی کو حذف کیا جائے تو طلاق واقع ہو گی جیسے ہی صبح صادق طلوع ہو گی اور جب اس کو ظاہر کیا جائے تو کہنے والے کی مراد طلاق کا واقع کرنا ہے کل کے کسی ایک جزء میں ابہام کے طور پر، پس اگر نیت نہ پائی جائے تو طلاق کل کے پہلے جزء میں واقع ہو گی اس جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور کہنے والے نے آخر نہار کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں ہو گی إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا تو یہ کہنا ایک مہینے کے روزے پر واقع ہو گا اور

اگر اس نے کہا إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا تو یہ کہنا مہینے میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہو گا۔

انتالیسواں درس

حرف "فی" کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : کلمہ فی کے حقیقی معنی ظرفیت کا ذکر اور اس کی مثال

دوسری بات: کلمہ فی کے استعمال کے تین طریقے

تیسری بات : کلمہ فی جب زمان میں مستعمل ہو تو ذکر فی اور حذف فی میں امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ میں اختلاف اور متفرع مثالیں

پہلی بات : کلمہ فی کے حقیقی معنی ظرفیت کا ذکر اور اس کی مثال

کلمہ فی ظرفیت کے لیے استعمال ہوتا ہے یعنی کلمہ فی کا ماقبل مظروف اور کلمہ فی کا مدخول ماقبل کے لیے ظرف ہوتا ہے۔ جیسے الماءُ فِي الْكُوْزِ (پانی پیالہ میں ہے) پیالہ ظرف ہے اور پانی مظروف ہے۔

مثال: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی ظرفیت کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس لیے علماء احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے غَصَبْتُ ثَوْبًا فِيْ مِنْدِيْلٍ کہا (میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا) یا غَصَبْتُ تَمْرًا فِيْ قَوْصَرَةٍ (میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی) کہا، تو غاصب پر کپڑا اور رومال دونوں لازم ہوں گے، اسی طرح ٹوکری اور کھجور دونوں لازم ہوں گے یعنی مالک کی طرف دونوں کا لوٹانا لازم ہو گا اور غاصب کے قول کا مطلب یہ ہو گا کہ میں نے مظروف کو ظرف کے ساتھ غصب کیا ہے۔

دوسری بات: کلمہ فی کے استعمال کے تین طریقے

کلمہ فی کے استعمال کے تین طریقے ہیں:

- پہلا طریقہ کلمہ فی زمان میں استعمال ہو گا۔ جیسے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ
- دوسرا طریقہ کلمہ فی مکان میں استعمال ہو گا۔ جیسے أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ
- تیسرا طریقہ کلمہ فی فعل (معنی مصدری) میں استعمال ہو گا۔ جیسے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارِ

تیسری بات: کلمہ فی جب زمان میں مستعمل ہو تو ذکر فی اور حذف فی میں امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ میں اختلاف اور متفرع مثالیں

صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک: صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک فی کا استعمال جب زمان میں ہو تو ذکر فی اور حذف فی دونوں برابر ہیں چنانچہ اگر کسی نے ذکر فی کے ساتھ **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ** کہا یا حذف فی کے ساتھ **أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا** کہا تو ان دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں غد کے ظرف ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃ معتبر ہو گی قضاء معتبر نہ ہو گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک: امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی کے حکم میں فرق ہے۔

حذف فی کی مثال: یہ ہے کہ اگر کلمہ فی کو حذف کر کے کسی نے اپنی بیوی سے **أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا** کہا تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ غد مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل مفعول بہ کے استیعاب کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا حذف فی کی صورت میں ظرف کے معنی ملحوظ نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے آخر نہار کی نیت کی تو تخفیف کی وجہ سے نیت دیانۃ معتبر ہو گی نہ کہ قضاء۔

ذکر فی کی مثال: اگر **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ** کہا تو دن کا ایک جزء مراد ہو گا یعنی دن کے جس جز کی وہ نیت کرے گا اس میں طلاق واقع ہو گی اگر چہ وہ دن کے آخری حصے کی نیت کرے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے فی غد کہنے کی صورت میں کوئی نیت نہیں کی تو غد کے اول جز میں یعنی فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ جز اول کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق ذکر فی اور حذف فی کی ایک مثال: اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے **إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا** کہا تو اس صورت میں طلاق پورے ماہ کے روزوں پر معلق ہو گی چنانچہ عورت نے پورے ماہ کے روزے رکھے تو اس پر طلاق واقع ہو گی ورنہ نہیں اور اگر اس نے **إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا** کہا تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر طلاق معلق ہو گی چنانچہ اگر وہ پورے مہینہ میں کسی دن بھی تھوڑی دیر کے لیے روزے کی نیت سے کھانے پینے اور جماع سے رکی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

الدرسُ الأربعونَ

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِيْ مَكَّةَ، يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِيْ جَمِيْعِ الْأَمَاكِنِ، وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَأَضَافَهُ إِلٰى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ، فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ، وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى إِلٰى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ، وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ، قَالَ مُحَمَّدٌ فِي «الْجَامِعِ الْكَبِيرِ»: إِذَا قَالَ: «إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا» فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجُ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ، وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ، وَالْمَشْتُوْمُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ، وَلَو قَالَ: إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِد فَكَذَا، يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِي الْمَسْجِدِ، وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيهِ، وَلَوْ قَالَ «إِنْ قَتَلْتُكَ فِيْ يَوْم الْخَمِيس فَكَذَا»، فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنَثُ، وَلَو جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ. وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارِ» فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ، فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ، وَلَوْ قَالَ «أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكِ» إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ، وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ، وَفِي «الْجَامِعِ»: لَوْ قَالَ «أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ يَوْمٍ» لَمْ تُطَلَّقْ حَتَّى يَطْلَعَ الْفَجْرُ، وَلَوْ قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مُضِيِّ يَوْمٍ» إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ؛ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْءَ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ. وَفِي «الزِّيَادَاتِ»: لَوْ قَالَ «أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيْئَةِ اللهِ تَعَالٰى أَوْ فِيْ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى» كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ، حَتَّى لَا تُطَلَّقَ.

ترجمہ: باقی رہا (فی کا استعمال) مکان میں سو جیسے کہنے والے کا قول أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِيْ مَكَّةَ ہے تو اس کہنے سے علی الاطلاق ساری جگہوں میں طلاق واقع ہوگی اور اسی ظرفیت کے معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اگر فعل ایسا ہے جو فاعل پر تام

ہو جاتا ہے تو فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہو گا، اور اگر کسی محل کی طرف متعدی ہوتا ہو تو اس محل کا اس زمان اور مکان میں ہونا شرط ہو گا اس لئے کہ فعل متحقق ہوتا ہے اپنے اثر کے ساتھ اور اس کا اثر محل میں پایا جاتا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ارشاد فرمایا کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسا ہو گا پھر اس کو گالی دی اس حال میں کہ وہ مسجد میں تھا اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر تھا تو وہ حانث ہو جائے گا، اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جسے گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہیں ہو گا اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے تجھے مارا یا میں نے تجھے زخمی کیا مسجد میں تو مارے ہوئے آدمی کا اور زخمی آدمی کا مسجد میں ہونا شرط ہو گا اور مارنے والے اور زخمی کرنے والے آدمی کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہو گا اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد پھر اس کو جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور وہ جمعرات کے دن مر گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مر گیا تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہو گا اور اگر کلمہ فی داخل ہو فعل لغوی پر تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی خاوند نے (اپنی بیوی) سے کہا **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارِ** تو یہ شرط کے معنی میں ہو گا اس لیے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہو گی اور اگر اس نے کہا **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكِ** اگر عورت حالت حیض میں ہو تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی و گرنہ طلاق حیض پر معلق ہو گی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ يَوْمٍ** تو طلاق واقع نہیں ہو گی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے اور اگر کہا **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مُضِيِّ يَوْمٍ** اگر اس نے یہ کلام رات میں کہا ہو تو طلاق اگلے دن کے غروب شمس کے وقت واقع ہو گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اس نے یہ کلام دن میں کہا ہو تو اس کی بیوی کو طلاق اس وقت پڑے گی جب اگلے دن میں یہی وقت آئے گا۔ اور زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا **أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيْئَةِ اللهِ تَعَالٰى** یا **فِيْ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى** تو یہ کہنا شرط کے معنی میں ہو گا اس لیے طلاق واقع نہیں ہو گی۔

چالیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : فی مکان میں استعمال ہونے کا ذکر اور مثال

دوسری بات: معنی ظرفیت کے اعتبار سے ایک ضابطہ اور اس پر متفرع مسائل

تیسری بات : کلمہ فی جب فعل (معنی مصدری) میں داخل ہو تو شرط کا فائدہ دے گا پر متفرع مسائل

پہلی بات : کلمہ فی مکان میں استعمال ہونے کا ذکر اور مثال

مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ کہا یا أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَكَّةَ کہا تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور کسی مکان کے ساتھ مقید نہ ہو گی کیونکہ دار یا مکہ طلاق کے لیے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

دوسری بات: معنی ظرفیت کے اعتبار سے ایک ضابطہ اور اس پر متفرع مسائل

ضابطہ: حالف نے اگر کسی فعل پر حلف اٹھایا اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا، تو اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل لازم ہے یا متعدی ہے، یعنی فاعل سے پورا ہو جاتا ہے یا مفعول کا بھی محتاج ہے، اگر وہ فعل لازم ہے تو حالف کے حانث ہونے کے لیے فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہو گا اور اگر فعل متعدی ہے تو حالف کے حانث ہونے کے لیے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہو گا۔

فعل لازم کی مثال: ایک شخص نے اگر دوسرے سے إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ کہا (اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد) پھر حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور مشتوم (یعنی جس کو گالی دی جا رہی ہے) وہ مسجد سے باہر ہے تو حالف جو کہ شاتم (گالی دینے والا) ہے حانث ہو جائے گا اس لیے کہ فعل شتم لازم ہے صرف گالی دینے سے پورا ہو جاتا ہے لہٰذا حلف پورا ہونے کی شرط شاتم کا مسجد میں ہونا ہے اور یہاں چونکہ شاتم مسجد میں ہے اس لیے شرط پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

فعل متعدی کی پہلی مثال: اگر کسی شخص نے إِنْ ضَرَبْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ کہا (اگر میں نے تجھے مسجد میں مارا میرا غلام آزاد ہے) یا إِنْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ کہا (اگر میں نے مسجد میں تیرا سر زخمی کیا تو میرا غلام آزاد ہے) تو اس صورت میں مضروب (جس کو مار پڑی ہے) اور مشجوج (جس کا سر زخمی ہوا ہے) کا مسجد میں ہونا ضروری ہے جب کہ ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا ضروری اور شرط نہ ہو گا، پس مضروب اور مشجوج مسجد میں ہو اور ضارب اور شاج مسجد سے باہر ہو تو حالف حانث ہو جائے گا۔ اس کے بر خلاف مضروب اور مشجوج مسجد سے باہر ہو اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہو تو حالف حانث نہ ہو گا۔

فعل متعدی کی دوسری مثال: اگر کسی نے إِنْ قَتَلْتُكَ فِيْ يَوْمِ الْخَمِيسِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ کہا (اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے) اب اگر حالف نے اس کو جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات کے دن مر گیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مر گیا تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہو گا اور غلام آزاد نہ ہو گا۔

تیسری بات: کلمہ فی جب فعل (معنی مصدری) میں داخل ہو تو شرط کا فائدہ دے گا پر متفرع مسائل

تمہیدی بات: یہاں فعل سے مراد فعل لغوی (یعنی مصدر مراد ہے) اس لیے کہ فعل اصطلاحی پر فی یا دوسرے حروف جارہ داخل نہیں ہوتے ہیں البتہ مصدر پر داخل ہوتے ہیں۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ کلمہ فی اگر مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا یعنی حکم فعل پر معلق ہوگا۔

متفرع مسائل:

پہلا مسئلہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارِ کہا تو یہ جملہ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کے معنی میں ہوگا۔ اب دخول دار کے بعد طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ کلمہ فی دخول یعنی مصدر پر داخل ہو کر شرط کے معنی میں ہے۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكِ کہا، یہاں بھی فی حیض مصدر پر داخل ہے تو فی معنی شرط کا فائدہ دے رہا ہے گویا کہ اس نے اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ حِضْتِ کہا (اگر تجھے حیض آیا تو تو طلاق والی ہے) تو اس کی طلاق اس کے حیض پر معلق ہوگی اگر وہ عورت حالت حیض میں ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اس کو اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ حالت حیض میں نہ ہو تو حیض آنے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

تیسرا مسئلہ: جامع کبیر میں امام محمد رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ يَوْمٍ کہا، تو یہ فی بھی معنی شرط کا فائدہ دے گا اور عورت کی طلاق دن کے آنے پر معلق ہوگی گویا کہ خاوند نے اس کو کہا اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ جَاءَ الْيَوْمُ (تجھے طلاق اگر دن آئے) دن صبح صادق سے آتا ہے لہٰذا جب دوسرے دن صبح صادق طلوع ہوگی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

چوتھا مسئلہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَضِيْ يَوْمٍ کہا، یہ فی بھی معنی شرط کا فائدہ دے رہا ہے گویا اس نے أَنْتِ طَالِقٌ اِنْ مَضٰى الْيَوْمُ (تجھے طلاق اگر دن گزر جائے) تو اس کے کہنے کے وقت کو دیکھا جائے گا اگر اس نے یہ جملہ رات کے وقت کہا ہے تو اگلے دن کا جب سورج غروب ہوگا تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ سورج غروب ہوتے ہی دن گزرنے کی شرط پائی گئی اور اگر اس نے یہ جملہ دن کے وقت کہا ہے تو دن گزرنے کی شرط اس وقت پائی جائے گی جب اگلے دن یہی گھڑی آئے گی۔ مثلاً اس دن کے دس بجے یہ جملہ کہا تو اگلے دن جب دس بجے کا وقت آئے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ دن سے کامل دن مراد ہے آدھا یوم حلف کا گزر گیا اور دوسرا آدھا اگلے دن گزرے گا تو کامل دن کی شرط پوری ہو جائے گی، اس لیے شرط پوری ہونے کی وجہ سے اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہوگی۔

پانچواں مسئلہ: زیادات میں ہے اگر کسی نے اپنی بیوی کو أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيْئَةِ الله تَعَالٰى کہا یا أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ إِرَادَةِ الله تَعَالٰى کہا یہ کلام شرط یعنی أَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى اور أَنْتِ طَالِقٌ اِنْ اَرَادَ اللهُ تَعَالٰى کے معنی میں ہوگا اور اللہ کی مشیت اور ارادہ کا ادراک ممکن نہیں ہے اس لیے عدم وجود شرط کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

الدَرسُ الحَادِي وَالأَربَعُونَ

بحث حرف «الباء»:

فَصْلٌ: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ فِيْ وَضْعِ اللُّغَةِ، وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْأَثْمَانَ. وَتَحْقِيْقُ هٰذَا أَنَّ الْمَبِيْعَ أَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِيْهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ، إِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: الْأَصْلُ أَنْ يَكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ، لَا أَنْ يَكُوْنَ الْأَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ، فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ، دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى أَنَّهُ تَبْعٌ مُلْصِقٌ بِالْأَصْلِ، فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا، فَيَكُوْنُ ثَمَنًا، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ: «بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ»، وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا، وَالْكُرُّ ثَمَنًا، فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ قَبْلَ الْقَبْضِ، وَلَوْ قَالَ: «بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ بِهٰذَا الْعَبْدِ»، وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا، وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا، لَا يَصِحُّ إِلَّا مُؤَجَّلًا.

ترجمہ: حرف باء لغت عرب کی وضع میں الصاق کے لیے آتا ہے اسی لیے باء ثمنوں پر داخل ہوتا ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہوتا ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو۔ پس جب حرف باء باب بیع میں بدل پر داخل ہو تو اس کا بدل پر داخل ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدل تابع ہے ملصق ہے اصل کے ساتھ اس لیے باء کا مدخول مبیع نہیں ہو گا (بلکہ) ثمن ہو گا۔ اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کہا میں نے تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کُر کے بدلے میں اور اس گندم کی صفت بیان کر دی تو غلام مبیع ہو گا اور کُر ثمن ہو گا۔ پس کُر حنطہ کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا جائز ہو گا قبضہ سے پہلے اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ پر گندم کا ایک کُر بیچا اس غلام کے بدلے میں اور گندم کی صفت بیان کر دی تو غلام ثمن ہو گا اور کر حنطہ مبیع ہو گا اور یہ عقد سلم ہو گا صحیح نہیں ہو گا مگر میعادی ہو کر۔

اکتالیسواں درس

حرف ''باء'' کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : کے حقیقی معنی الصاق کی وضاحت

دوسری بات: باء کا مدخول ثمن ہونے کی وجہ

تیسری بات : ایک اعتراض اور اس کا جواب

چوتھی بات : باء کا مدخول ثمن ہونے پر ایک متفرع مسئلہ

پہلی بات : باء کے حقیقی معنی الصاق کی وضاحت

باء کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں۔ الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا، الصاق کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسے بِهٖ دَاءٌ اس کے ساتھ بیماری لگی ہے اور کبھی الصاق مجازی ہوتا ہے جیسے مَرَرْتُ بِزَیْدٍ (میں زید کے پاس سے گزرا) اَیْ اُلْتُصَقَ مُرُوْرِیْ یَقْرُبُ مِنْهُ زَیْدٌ (میرا گزرنا اس جگہ کے ساتھ ملا ہوا ہے جس جگہ سے زید قریب ہے)

خلاصہ: یہ کہ حرف باء کا استعمال الصاق میں حقیقت اور دوسرے معانی (یعنی استعانت مقارنت ظرفیت وغیرہ) میں مجاز ہے پس الصاق دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے ایک ملصِق کا اور دوسرا ملصَق بہ کا۔ جس پر باء داخل ہو گا وہ ملصَق بہ کہلائے گا اور باء کا ماقبل ملصَق کہلائے گا پس مَرَرْتُ بِزَیْدٍ میں مرور ملصَق ہے اور زید ملصَق بہ ہے۔

دوسری بات: باء کا مدخول ثمن ہونے کی وجہ

باء الصاق کے لیے آتا ہے اسی لیے عقد بیع میں باء ثمن پر داخل ہوتا ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقصود فوت ہو گیا اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو بیع ختم نہیں ہوتی۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقد بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہے اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصَق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصَق ہو۔ اسی وجہ سے کلمہ باء بیع میں تابع یعنی ثمن جو کہ بدل ہے پر داخل ہو گی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ بدل یعنی ثمن تابع ہے اور اصل (یعنی مبیع) کے ساتھ ملصَق اور متصل ہے۔ پس جب باء کا مدخول تابع ہوتا ہے تو یہ مبیع نہیں ہو گا بلکہ ثمن ہو گا۔

تیسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت الْأَصْلُ أَنْ يَكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ.....الخ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ

ملصَق تابع ہوتا ہے اور ملصَق بہ اصل ہوتا ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ باء کا مدخول ملصَق بہ ہوتا ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ باء ثمن پر داخل ہوتا ہے پس جب باء ثمن پر داخل ہوتی ہے تو پھر ثمن ملصق بہ ہوگا۔ پس مصنف رحمہ اللہ کا ملصِق کو تابع اور ملصَق بہ کو اصل قرار دینے کا مطلب یہ ہوا کہ بیع کے باب میں ثمن اصل اور مبیع تابع ہو جائے گی حالانکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ باب بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت قلب پر محمول ہوگی اور اصل عبارت اس طرح ہے **اَلْاَصْلُ اَنْ یَّکُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ لَا اَنْ یَّکُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًابِالْاَصْلِ** یعنی اصل یہ ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملصَق ہو نہ یہ کہ تابع اصل کے ساتھ ملصَق ہو۔ پس مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں اصل ملصَق اور تابع ملصَق بہ ہے تو بیع کے باب میں ثمن تابع ہی رہے گا اس کا اصل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

چوتھی بات: باء کا مدخول ثمن ہونے پر ایک متفرع مسئلہ

باب بیع میں چونکہ باء کا مدخول ثمن ہوتا ہے اس لیے اگر کسی نے **بِعْتُ مِنْكَ هٰذَاالْعَبْدَ بِكُرٍّ مِّنَ الْحِنْطَةِ** کہا اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو غلام مبیع ہوگا اور گندم کا ایک کُر ثمن ہوگا اور ایک کُر گندم پر بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہے۔

اور اگر یہ کہے **بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ بِهٰذَاالْعَبْدِ** اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو اس صورت میں ایک کُر گندم مبیع ہوگا اور غلام ثمن ہوگا اور یہ عقد عقدِ سلم ہوگا اور عقد سلم میں مبیع چونکہ مؤجل ہوتی ہے اس لیے یہاں بھی مبیع یعنی ایک کُر گندم مؤجل ہوگا اور یہ عقد سلم اس لیے ہوگا کہ اس عقد میں ایک کُر گندم غیر متعین ہے اور جو چیز غیر متعین ہوتی ہے وہ دین ہوتی ہے اور مبیع جب دین ہو تو اس صورت میں وہ بیع بیع سلم کہلاتی ہے۔ پس اس میں تمام بیع سلم کی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔

الدَرسُ الثَّانِي وَالأَربَعُونَ

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا ﷺ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ، فَذٰلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ، فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يَعْتِقُ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ، فَذٰلِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبَرِ، فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا يَعْتِقُ، وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ فَأَنْتِ كَذَا، تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ؛ إِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ، فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْإِذْنِ طُلِّقَتْ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ، فَذٰلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً، حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرٰى بِدُوْنِ الْإِذْنِ لَا تُطَلَّقُ. وَفِي «الزِّيَادَاتِ»: إِذَا قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللهِ تَعَالٰى أَوْ بِإِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تُطَلَّقْ.

ترجمہ: اور ہمارے علماء رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے۔ تو یہ کہنا سچی خبر دینے پر واقع ہوگا تاکہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور اگر غلام نے (مولیٰ کو) جھوٹی خبر دی تو وہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر مولی نے (غلام سے) کہا کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا مطلق خبر دینے پر واقع ہوگا پھر غلام نے مولیٰ کو جھوٹی خبر دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا، اور اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو ایسی ہے یعنی مطلقہ ہے تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پھر اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ قسم ایک مرتبہ کی اجازت پر واقع ہوگی اس لئے اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب کوئی خاوند (اپنی بیوی سے) کہے کہ تجھے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیئت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی۔

بیالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: باء الصاقیہ کلام میں ذکر کرنے اور نہ کرنے میں فرق اور مثالیں
دوسری بات: حرف باء کا مدخول مشیۃ اللہ، ارادۃ اللہ کی صورت میں طلاق کا حکم

پہلی بات: باء الصاقیہ کلام میں ذکر کرنے اور نہ کرنے میں فرق اور مثالیں

کلام میں باء داخل کرنے کی پہلی مثال: ہمارے علماء احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے "إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ" کہا تو یہ کلام سچی خبر پر محمول ہوگا یعنی فلاں کا آنا اگر واقع کے مطابق ہے تو غلام آزاد ہوگا اور اگر یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر جھوٹی ہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے قدوم پر باء داخل کیا ہے تو باء الصاق کے لیے ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ خبر قدوم کے ساتھ ملصَق اور متصل ہو، گویا مولیٰ نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملصَق بالقدوم ہو۔ پس قدوم کے بعد غلام آزاد ہوگا اس سے پہلے نہیں۔

کلام میں باء داخل نہ کرنے کی پہلی مثال: اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے "إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنتَ حُرٌّ" کہا تو یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا یعنی غلام جھوٹی خبر دے یا سچی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مولیٰ نے اپنے کلام میں باء داخل نہیں کیا ہے لہٰذا غلام آزاد کرنے کے لیے خبر کا ملصَق بالقدوم ہونا بھی شرط نہ ہوگا بلکہ فلاں کے قدوم کی مطلق خبر دینا خواہ وہ سچی ہو یا جھوٹی غلام کے آزاد ہونے کی شرط ہوگی۔

کلام میں باء داخل کرنے کی دوسری مثال: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے "إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ فَأَنْتِ طَالِقٌ" کہا تو عورت ہر بار نکلنے کے لیے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا ملصَق بالاذن ہونا ضروری ہے اور شوہر کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج اختیار مت کر سوائے اس خروج کے جو ملصَق بالاذن ہو اگر تو نے ملصَق بالاذن خروج کے علاوہ کوئی خروج کیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ پس عورت جب بھی نکلے گی تو شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا اگر ایک مرتبہ بھی بغیر اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع ہوگئی۔

کلام میں باء داخل نہ کرنے کی دوسری مثال: اگر شوہر نے "إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" کہا تو اس صورت میں یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا۔ پس اگر عورت ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں شوہر نے اذن پر باء داخل نہیں کیا ہے لہٰذا ہر خروج کا ملصَق بالاذن ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا۔

دوسری بات: حرف باء کا مدخول مشیۃ اللہ، ارادۃ اللہ کی صورت میں طلاق کا حکم

اگر کسی شخص نے "أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللهِ تَعَالٰى" کہا یا "أَنْتِ طَالِقٌ بِإِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى" کہا یا "أَنْتِ طَالِقٌ بِحُكْمِ اللهِ تَعَالٰى" کہا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے باء کے ذریعہ طلاق کو اللہ کی مشیت یا ارادہ یا حکم کے ساتھ ملصَق کیا ہے اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے لہٰذا اس کلام سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: واو مطلق جمع کے لیے آنے پر تین متفرع مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲: واو حال کے معنی میں استعمال ہونے کی شرط ذکر کریں اور مثال بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۳: جب واو حالیہ مستعمل ہونے کا احتمال رکھتا ہو اور کوئی دلیل نہ ہو تو واو کو کس پر محمول کیا جائے گا؟

سوال نمبر ۴: واو تعلیق کے لیے بھی آتا ہے مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: جب واو کو حال پر محمول کرنا درست نہ ہو تو واو کو کس پر محمول کریں گے؟

سوال نمبر ۶: حرف فاء تعقیب مع الوصل کیلیے آتا ہے تعقیب مع الوصل کا کیا مطلب ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۷: جب فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے تو جزا میں استعمال کیوں ہوتا ہے؟

سوال نمبر ۸: فاء تعقیب کے لیے آنے پر دو مسائل ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹: فاء علت کے لیے بھی آتا ہے چند مثالیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۰: حدیث مَلَّكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ میں فاء بیان علت کے لیے مستعمل ہوا ہے وضاحت کریں اور اس پر متفرع مسئلہ بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۱: ثم کے مدلول اور حکم پر ائمہ کا اختلاف ذکر کریں اور ثمرہ اختلاف بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۲: أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ جملہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بھا عورت سے کہا تو دخول دار کے وقت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک کتنی طلاقیں واقع ہوں گی اور کس طریقہ پر واقع ہوں گی؟

سوال نمبر ۱۳: بل کس معنی کے لیے آتا ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۴: اگر کسی نے مدخول بہا عورت سے اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ کہا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدٌ غیر مدخول بہا سے کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی مسئلہ کی وضاحت کریں ہر ایک کی وجہ بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۵: لکن استدراک کے لیے آتا ہے استدراک کی وضاحت کریں اور لکن عطف کے لیے مستعمل ہونے کی کیا شرط ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۶: اگر کسی شخص کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ یہ کہے ھذا الفلان یہ فلاں کا ہے اس پر فلاں شخص نے کہا **مَاكَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَر** وہ غلام میرا نہیں ہے لیکن فلاں آخر کا ہے اس میں **وَلٰكِنَّهٗ** کو وصل کے ساتھ ذکر کرے تو غلام آخر کا ہو گا اور فصل کے ساتھ ذکر کرے تو غلام مقر کا ہو گا وجہ فرق ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۷: او کس معنی کے لیے آتا ہے بیان کریں اور دو مثالیں بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۸: او کو نفی میں داخل کرنے اور اثبات میں داخل کرنے میں کیا فرق ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۹: **قَالَ أَصْحَابُنَالَوْقَالَ لَاأَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَأَوْأَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ** مصنف رحمہ اللہ نے یہ مثال کس لیے ذکر کی ہے؟

سوال نمبر ۲۰: حتی کتنے معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ذکر کریں اور ہر ایک کی ایک ایک مثال بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۱: اگر کسی آدمی نے **عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ** کہا، اس قول میں حتی تینوں معنوں میں سے کون سے معنی میں استعمال ہوا ہے؟

سوال نمبر ۲۲: امتداد اور اسقاط میں فرق بیان کریں اور یہ بتائیں کہ کونسی صورت میں کلمہ الیٰ امتداد کے لیے آتا ہے اور کونسی صورت میں اسقاط کے لیے آتا ہے؟

سوال نمبر ۲۳: "**عَورَةُالرَّجُلِ مَاتَحتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ**" اس حدیث سے مصنف کس چیز پر استدلال کیا ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۴: کلمہ الیٰ کبھی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کے لیے آتا ہے اس اصول پر مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۵: کلمہ علیٰ کے لغوی اور شرعی معنی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۶: تعلی اور الزام کی ایک مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۷: با مجاز اعلیٰ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے مثال ذکر کریں اور شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے ایک مثال اس کی بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر ۲۸: علیٰ جب شرط کے معنی میں مستعمل ہو اس پر متفرع ایک مسئلہ ذکر کریں؟

الدرس الثالث والأربعون

البحث الثامن في طرق البيان:

فَصْلٌ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَان: اَلْبَيَانُ عَلٰى سَبْعَةِ أَنْوَاعٍ: بَيَانُ تَقْرِيْرٍ، وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ، وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ، وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ، وَبَيَانُ حَالٍ، وَبَيَانُ عَطْفٍ، وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ، فَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ، فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهِ، وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ، أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ، فَإِنَّهُ يَكُوْنُ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ؛ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى قَفِيْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهِ مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ، فَإِذَا بَيَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بِبَيَانِهِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عِنْدِيْ أَلْفٌ وَدِيْعَةً، فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِيْ كَانَتْ بِإِطْلَاقِهَا تُفِيْدُ الْأَمَانَةَ مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ، فَإِذَا قَالَ: وَدِيْعَةً قَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهِ. وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ، فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ، ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ، أَوْ قَالَ: عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيْفٌ، ثُمَّ فَسَّرَ النَّيْفَ، أَوْ قَالَ: عَلَيَّ دَرَاهِمُ، وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مَثَلًا، وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ: أَنْ يَصِحَّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا.

ترجمہ: یہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے بیان سات قسم پر ہے، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورۃ، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل۔ جو اول قسم ہے سو وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے اپنی مراد کو بیان کر دیا ہو اسی معنی کے ساتھ جو معنی لفظ سے ظاہر تھا پس ظاہر کا حکم پکا ہو جائے گا متکلم کے بیان کے ساتھ، بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر گندم کا ایک قفیز ہے اسی شہر کے قفیز کے ساتھ یا ایک ہزار ہے اسی شہر کے سکے کے ساتھ تو یہ کہنا بیان تقریر ہو گا اس لئے کہ مطلق (قفیز اور سکہ) محمول ہوتا ہے اسی شہر کے قفیز اور سکے پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے اس (قفیز اور سکے) کو بیان کر دیا تو اس نے قفیز و سکے کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں اس لئے کہ **عِنْدِيْ** کا کلمہ اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے غیر امانت کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب اس نے ودیعۃ کہا تو اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے

بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔ اور جو بیان تفسیر ہے سو وہ یہ ہے کہ لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو پھر متکلم اس کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے پھر وہ چیز کی تفسیر کپڑے کے ساتھ کر دے یا یہ کہا کہ (فلاں کے) مجھ پر دس دراہم اور کچھ ہیں پھر کچھ کی تفسیر کر دے یا یہ کہا مثلا کہ مجھ پر چند دراہم ہیں پھر ان چند دراہم کی تفسیر دس کے ساتھ کر دے۔ اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان صحیح ہوتا ہے متصل ہو کر اور منفصل ہو کر۔

تریالیسواں درس

آٹھویں بحث بیان کے طریقے

تمہیدی باتیں

پہلی بات: بیان کا لغوی معنی ظاہر کرنا، ظاہر ہونا

اصطلاح میں مافی الضمیر کو ظاہر کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کو بیان کہتے ہیں۔

دوسری بات: بیان جس طرح قول کے ذریعے ہوتا ہے، اسی طرح فعل کے ذریعے بھی ہوتا ہے۔ جیسے رسول اکرم ﷺ کا فرمان ہے: "نماز اس طرح پڑھو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھا ہے"۔ نیز یہ کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور کبھی قول کے بہ نسبت فعل مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔

تیسری بات بیان کی سات اقسام کا اجمالاً ذکر

(۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان ضرورت

(۵) بیان حال (۶) بیان عطف (۷) بیان تبدیل

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: بیانِ تقریر کی تعریف اور دو مثالیں

دوسری بات: بیانِ تفسیر کی تعریف اور تین مثالیں

تیسری بات: بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم

پہلی بات: بیان تقریر کی تعریف اور دو مثالیں

بیان تقریر کی تعریف: لفظ کے معنی ظاہر ہوں، لیکن وہ لفظ ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو۔

مثلاً: لفظ معنی حقیقی میں ظاہر ہے لیکن مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ یا لفظ اپنے معنی میں عام ہے مگر خاص کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

پس اگر متکلم نے یہ بیان کر دیا کہ کلام سے میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے تو متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا۔ اس بیان کو بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

بیان تقریر کی دو مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ** کہا (فلاں شخص کے میرے ذمے شہر کے قفیز سے ایک قفیز گیہوں ہے) یا **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ** کہا (فلاں کے مجھ پر شہر کے سکّے سے ایک ہزار سکے ہیں) پس اس کلام میں "قفیز بلد" اور "نقد بلد" بیان تقریر ہے۔ کیونکہ پہلی مثال میں لفظ **قفیز** سے اس شہر کا قفیز مراد ہونا ظاہر ہے جس شہر میں اقرار کیا ہے، مگر دوسری جگہ کا قفیز مراد ہونے کا احتمال ہے۔ اور دوسری مثال میں لفظ **ألف** کے مطلق ہونے کی وجہ سے اسی شہر کا سکّہ مراد ہونا ظاہر ہے جس شہر میں اس نے اقرار کیا ہے، مگر دوسری جگہ کا سکہ مراد ہونے کا احتمال ہے۔ پس متکلم نے "قفیز بلد" کہہ کر دوسری جگہ کا قفیز مراد ہونے کے احتمال کو ختم کر کے "قفیز بلد" مراد ہونے کو مؤکد کر دیا، اسی طرح دوسری مثال میں "نقد بلد" کہہ کر دوسری جگہ کا سکہ مراد ہونے کا احتمال ختم کر کے اسی شہر کا سکہ مراد ہونے کو مؤکد کر دیا۔ لہذا پہلی مثال میں "قفیز بلد" اور دوسری مثال میں "نقد بلد" بیان تقریر ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے **لِفُلَانٍ عِنْدِيْ الْفٌ وَدِيْعَةً** کہا (فلاں کے میرے پاس ہزار روپے امانت ہیں) اس مثال میں **وَدِيْعَةً** کا لفظ بیانِ تقریر ہے، اس لیے کہ مقر اگر **وَدِيْعَةً** کا لفظ نہیں لاتا تب بھی **عِنْدِيْ** کے لفظ سے بظاہر ہزار روپے امانت ہونا سمجھ میں آ رہا ہے، مگر غیر امانت مراد ہونے کا بھی احتمال تھا۔ پس متکلم نے اپنے قول **وَدِيْعَةً** سے دوسرا معنی مراد ہونے کا احتمال ختم کر دیا اور ظاہری معنی امانت مراد ہونے کو مؤکد کر دیا۔ لہذا قائل کا **وَدِيْعَةً** کہنا بیانِ تقریر ہو گا۔

دوسری بات: بیانِ تفسیر کی تعریف اور تین مثالیں

بیان تفسیر کی تعریف: بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد واضح نہ ہو، پھر متکلم اپنے بیان سے اس کی تفسیر کر دے۔

بیانِ تفسیر کی تین مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی آدمی نے دوسرے سے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ** کہا (فلاں کا مجھ پر کچھ ہے) متکلم کے اس کلام میں لفظ شئ مجمل اور مبہم ہے پس متکلم نے ثوب کہہ کر اس کی مراد کو بیان کر دیا لہذا لفظ ثوب بیانِ تفسیر ہو گا۔

دوسری مثال: جیسے کسی آدمی نے دوسرے سے **عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيْفٌ** کہا (مجھ پر دس اور کچھ درہم ہیں) یہاں

نَيْفٌ مجمل اور مبہم ہے جس کا اطلاق ایک سے تین تک کے عدد پر ہوتا ہے پھر متکلم نے ایک درہم کہہ کر اس کی مراد کو بیان کر دیا تو یہ ایک درھم کہنا بیانِ تفسیر ہو گا۔

تیسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص نے عَلَيَّ دَرَاهِمُ کہا(میرے ذمہ چند دراہم ہیں) اس کلام میں لفظ دَرَاهِمُ مبہم اور مجمل ہے کہ اس سے کتنے دراہم مراد ہیں، تین یا اس سے زائد، پھر متکلم نے اس کی مراد مثلاً عَشْرَةٍ کہہ کر ظاہر کر دی تو لفظ عَشْرَة بیانِ تفسیر ہو گا۔

تیسری بات: بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا حکم

بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصلاً بھی، یعنی متکلم اپنے کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر ٹھہر کر لائے، دونوں طرح جائز ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْاٰنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ، یعنی قرآن کا جمع کرنا اور اس کا پڑھوانا ہمارے ذمہ ہے۔ پھر ثُمَّ لایا گیا ہے جو تراخی پر دلالت کرتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ بیان کچھ دیر بعد بھی لایا جا سکتا ہے، کیونکہ ثُمَّ تراخی کے لیے آتا ہے۔

الدَّرسُ الرَّابِعُ وَالأَربَعُونَ

في بيان التغيير

وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ: فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بِبِيَانِهِ مَعْنٰى كَلَامِهِ، وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ، وَقَدْ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ، فَقَالَ أَصْحَابُنَا: اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: اَلتَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ، إِلَّا أَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنْ حُكْمِهِ، وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ: إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، أَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ: إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ، يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهُ؛ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً، وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً؛ لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ، فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ، فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ. وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا، حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا: شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِيْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ أَنْ يَكُوْنَ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ أَوْ إِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ، حَتّٰى لَوْ قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، وَوَجَدَ الشَّرْطُ: لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ: اور جو بیان تغییر ہے سو وہ یہ ہے کہ متکلم کے بیان کے ساتھ اس کے کلام کا معنی تبدیل ہو جائے اور بیان تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے علماء نے کہا ہے کہ معلق بالشرط شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے سے پہلے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق یا دوسرے آدمی کے غلام سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیق باطل ہو گی اس لئے کہ تعلیق کا حکم صدر کلام کا علت بن کر منعقد ہونا ہے اور یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہے اس لئے تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا۔ پس تعلیق صحیح نہیں ہو گی۔ اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہو گی پس اگر کہنے والے آدمی نے اس عورت سے شادی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر کا کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے شرط پائے جانے کے وقت اور ملک ثابت ہے شرط پائے جانے کے وقت اس لئے تعلیق صحیح ہو گی۔ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ ملک نہ ہونے کی صورت میں (جزاکے) وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق منسوب ہو ملک یا سبب ملک کی طرف اس لئے اگر کسی آدمی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس عورت سے شادی کر لی اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہو گی۔

چوالیسواں درس

بیانِ تغییر

آج کے اس درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بیانِ تغییر کی تعریف

دوسری بات: بیانِ تغییر کی دو صورتیں

تیسری بات : تعلیق میں فقہاکرام کا اختلاف

چوتھی بات : تعلیق میں فقہاکرام کے اختلاف کے سبب ثمرہ اختلاف

پانچویں بات: احناف کے نزدیک عدم ملک میں تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط

پہلی بات: بیان تغییر کی تعریف

بیان تغییر یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعہ اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل دے یعنی متکلم لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر کسی دوسرے محتمل معنی کی طرف پھیر دے۔

دوسری بات: بیان تغییر کی صورتیں

بیان تغییر کی دوصوتیں ہیں:

۱) تعلیق جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہا۔ اس مثال میں متکلم کا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہنا تعلیق اور بیان تغییر ہے کیونکہ اَنْتِ طَالِقٌ کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ طلاق فی الفور واقع ہو جائے لیکن جب متکلم نے اس کے ساتھ متصل اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہا تو طلاق فوراواقع نہیں ہوگی بلکہ دخول دار پر متعلق ہوگی۔

۲) استثناء جیسے کسی شخص نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ الفٌ اِلَّامِائَةٌ کہا۔ اس مثال میں اِلَّامِائَةٌ استثناء اور بیان تغییر ہے کیونکہ لِفُلَانٍ عَلَيَّ الفٌ کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ مقر پر ہزار روپے لازم ہوں لیکن جب مقر نے اِلَّا مِائَةٌ کہا تو ما قبل والے کلام کے حقیقی معنی کو تبدیل کر دیا اب اس پر نو سو لازم ہوں گے نہ کہ ہزار روپے۔

وَقَدْ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ.....الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ بات فرمارہے ہیں کہ ائمہ مجتہدین کے درمیان بیان تغییر کی دونوں صورتیں تعلیق اور استثناء میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے تعلیق میں ائمہ کے اختلاف کو پہلے ذکر فرمایا ہے۔ اس کے بعد استثناء میں ائمہ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے۔

تیسری بات: تعلیق میں فقہا کرام کا اختلاف

- علماء احناف کے نزدیک تعلیق (یعنی وہ کلام جو شرط کے ساتھ معلق ہے) اس وقت حکم کا سبب بنتا ہے جب شرط پائی جائے۔ شرط پائے جانے سے پہلے وہ سبب نہیں بنتا۔
- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی سبب بن جاتا ہے البتہ اس وقت شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا۔

مثال: کسی شخص نے اپنی بیوی سے اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہا۔ اب اس مثال میں اَنْتِ طَالِقٌ وقوع طلاق کا سبب ہے جو شرط یعنی دخول دار کے ساتھ معلق ہے، تو احناف کے نزدیک جب دخول دار پایا جائے گا اس وقت یہ سبب بنے گا گویا کہ شوہر نے اب یعنی دخول دار کے وقت اَنْتِ طَالِقٌ کہا ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک اَنْتِ طَالِقٌ ابھی یعنی تکلم کے وقت طلاق کا سبب بن گیا ہے لیکن دخول دار کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوئی۔

چوتھی بات: تعلیق میں فقہا کرام کے اختلاف کے سبب ثمرہ اختلاف

مسئلہ: اگر کسی شخص نے اجنبیہ عورت سے **إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ** کہا یا دوسرے کے غلام سے **إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ** کہا۔

- تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہو گی۔ کیونکہ ان کے ہاں تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزاء فی الحال علت بنے اور یہاں صدر کلام یعنی جزاء طلاق اور عتاق فی الحال علت نہیں بن سکتے کیونکہ دوسرے کا غلام اور اجنبیہ عورت عتق اور طلاق کا محل ہی نہیں ہے لہٰذا تعلیق کا حکم باطل ہو جائے اور یہ تعلیق صحیح نہیں ہو گی۔
- احناف کے نزدیک یہ تعلیق درست ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر اس شخص نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کر لیا یا غیر کے غلام کو خرید لیا تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ احناف کے ہاں متکلم کا کلام علت اس وقت بنے گی جب شرط پائی جائے گی اور جب اس نے اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور غیر کے غلام کو خرید لیا تو محل کے پائے جانے کی وجہ سے اجنبیہ پر طلاق واقع ہو گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

پانچویں بات: احناف کے نزدیک عدم ملک میں تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط

معلق بالشرط وجود شرط کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے اس سے پہلے نہیں بنتا، اسی اصول کی بنا پر احناف کے نزدیک عدم ملک میں تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق کی اضافت ملک یا سبب ملک کی طرف ہو یعنی شراء، نکاح وغیرہ کی طرف ہو، پس جہاں تعلیق کی اضافت ملک یا سبب ملک کی طرف نہ ہو وہاں تعلیق باطل ہو جائے گی۔

تعلیق صحیح ہونے کی مثال: جیسے کسی شخص نے دوسرے کے غلام سے **إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ** کہا یا اجنبیہ عورت سے **إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ** کہا۔ اب پہلی مثال میں تعلیق (**إِنْ مَلَكْتُكَ**) کی نسبت ملک کی طرف ہے اور دوسری مثال میں تعلیق (**إِنْ تَزَوَّجْتُكِ**) کی نسبت سبب ملک کی طرف ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں تعلیق صحیح ہو گی اور وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

تعلیق باطل ہونے کی مثال: جیسے کسی شخص نے اجنبیہ عورت سے **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ** کہا پھر اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی یعنی وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ اس لیے کہ تعلیق یعنی **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ** کی اضافت نہ تو ملک کی طرف ہے اور نہ ہی سبب ملک کی طرف۔ لہٰذا تعلیق باطل ہو گی۔

الخَامِسُ وَالأَرْبَعُونَ

وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ، فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا، وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ، فَلَا يَجُوْزُ، وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا؛ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا، وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ. وَعِنْدَنَا: لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهِ، فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ، وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ، وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ، فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ؛ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى أَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ، فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ، فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ.

ترجمہ: اور اسی طرح آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنا مانع ہوتا ہے باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی سے نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر۔ پس آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا مانع ہوتا ہے حکم سے اس لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ عورت کے لئے نفقہ نہیں ہے مگر جب وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے (ترجمہ) اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل پورا کر لیں ۔پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط موجود نہیں ہوگی اور شرط کا موجود نہ ہونا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم سے مانع ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک جب شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع نہیں ہوتا تو جائز ہے یہ بات کہ حکم اس کی (کسی دوسری) دلیل سے ثابت ہو جائے لہٰذا باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور نفقہ دینا (مطلقہ بائنہ کو) واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔ اور معلق بالشرط کی اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ

متصف ہو اس لئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کا اس صفت پر مرتب ہونا حکم کو اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہے اور اسی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے نکاح کے حکم کو مؤمنہ باندی پر معلق کیا ہے باری تعالیٰ کے فرمان مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کی وجہ سے پس باندیوں کے نکاح کے جواز کو مقید کیا جائے گا مؤمنہ کے ساتھ تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم نہ ہوگا اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

پینتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں بات ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: تعلیق سے متعلق مختلف فیہ اصول پر متفرع مسائل

دوسری بات: تعلیق بالشرط سے متعلق ایک ذیلی حکم میں ائمہ کا اختلاف اور متفرع مسئلہ

پہلی بات: تعلیق سے متعلق مختلف فیہ اصول پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًاأَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (جو شخص تم میں سے آزاد مومنہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر نہ ہو وہ مسلمان باندیوں کے ساتھ نکاح کرے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندی سے نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کے لیے سبب بنتا ہے اور جو آدمی آزاد عورتوں کے ساتھ فی الحال نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط نہیں پائی گئی جب شرط نہیں پائی گئی تو حکم (جواز نکاح امۃ) بھی نہیں پایا جائے گا اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیق کی صورت میں عدم حکم عدم شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے۔ جب قدرت نکاح علی الحرۃ کی صورت میں شرط منتفی ہے تو جواز نکاح امۃ کا حکم بھی منتفی ہوگا۔

جب کہ احناف کے نزدیک تعلیق کی صورت میں وجود شرط سے پہلے عدم حکم عدم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ عدم اصلی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ جب انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا ہے تو باندی سے جواز نکاح کا حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اور وہ دوسری دلیل قرآن کریم کی آیت فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اور وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ ہے۔ جو آدمی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ فَانْكِحُوْا اور وَأُحِلَّ لَكُم کا حکم

مطلق ہے لہٰذا طول حرہ (یعنی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنا) نکاح امہ کے لیے مانع نہیں ہو گا۔

دوسرا مسئلہ: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لیے عدت میں نفقہ واجب نہیں ہو گا البتہ اگر وہ حاملہ ہے تو اس کے لیے نفقہ واجب ہو گا اس لیے کہ حاملہ کے سلسلہ میں اللہ جل جلالہ کا فرمان ہے **وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** (اگر عورتیں حاملہ ہیں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ حمل گرائیں) اس آیت میں اللہ جل جلالہ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے یعنی اگر مطلقہ عورتیں عدت گزارنے کے وقت حاملہ ہوں تو وضع حمل تک یعنی عدت پوری ہونے تک تم پر ان عورتوں کا نان و نفقہ واجب اور لازم ہے۔ آیت سے معلوم ہوا کہ مطلقہ کا نان و نفقہ واجب ہونے کے لیے حاملہ ہونا شرط ہے پس جہاں بھی شرط (حاملہ ہونا) پائی جائے گی تو حکم (نفقہ کا واجب ہونا) لازم ہو گا اور جہاں شرط فوت ہو گی تو حکم بھی فوت ہو جائے گا اس لیے کہ شوافع کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے۔

جب کہ احناف کے نزدیک تعلیق کی صورت میں وجود شرط سے پہلے عدم حکم عدم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ عدم اصلی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے عدم حمل عدم انفاق کو مستلزم نہیں ہے۔ پس حاملہ مبتوتہ یعنی وہ عورت جس کو طلاق بائنہ پڑ چکی ہے اس کا نان و نفقہ شوہر پر لازم ہو گا اس لیے کہ اس کا نان و نفقہ لازم ہونا دوسری دلیل **وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ** سے ثابت ہے یہ آیت مطلق ہے اس میں مطلقہ مبتوتہ بھی شامل ہے، پس احناف کے نزدیک عدم شرط مانع حکم نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ دوسری دلیل سے حکم ثابت ہو جائے۔

دوسری بات: تعلیق بالشرط سے متعلق ایک ذیلی حکم میں ائمہ کا اختلاف اور متفرع مسئلہ

تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا بھی ہے جو اسم کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق ہو گا۔ پس جب وصف شرط کے معنی میں ہے تو تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہی اختلاف وصف کی صورت میں بھی ہو گا۔ یعنی حکم کو اسم موصوف بالصفہ پر مرتب کرنا ایسا ہو گا گویا حکم کو اس وصف پر معلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا جیسا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اور احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی نہیں ہو گا۔

اسی اصول کی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے **مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** کا فرما کر باندیوں کو مؤمنات کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور جواز نکاح کا حکم امۃ مؤمنہ پر

مرتب کیا ہے لہٰذا جواز نکاح مؤمنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ باندی اگر مؤمنہ ہے تو نکاح اس کے ساتھ جائز ہے اور اگر وصف ایمان معدوم ہے یعنی باندی مؤمنہ نہیں ہے تو حکم بھی معدوم ہوگا یعنی اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

جب کہ احناف کے نزدیک جس طرح مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح جائز ہے کیونکہ احناف کے نزدیک وصف ایمان کے منتفی ہونے سے حکم جواز منتفی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس آیت سے مؤمنہ باندی سے نکاح کا جواز ثابت ہورہا ہے اور کتابیہ باندی سے نکاح کے جواز کی اس آیت سے نہ تو نفی ہورہی ہے اور نہ ہی اثبات۔ اس لیے اس سے نکاح کا جواز ان نصوص سے ثابت ہوگا جو مطلق ہیں یعنی **فَانْكِحُوْا** اور **وَأُحِلَّ لَكُمْ** وغیرہ سے۔

الدَرسُ السَّادِسُ وَالأَربَعُونَ

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتَثْنَاءُ، ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلٰى أَنَّ الْاِسْتَثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الثُّنْيَا، كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ، وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ، إِلَّا أَنَّ الْاِسْتَثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ، وَمِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ ﷺ: «**لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ**»، فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتَثْنَاءِ، فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ، وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ، وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ؛ كَيْلَا يُؤَدِّيْ إِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ، فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّى كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ.

ترجمہ: اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء بولنا ہے باقی بچ جانے والی مقدار کو استثناء کے بعد گویا کہ متکلم نے نہیں بولا مگر اس مقدار کو جو باقی بچی ہے (استثناء کے بعد) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے کل (حکم) کے واجب ہونے کے لئے مگر استثناء اس علت کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے تعلیق کے باب میں عدم شرط کی طرح۔ اس اختلاف کی مثال نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں ہے

(ترجمہ) "غلے کو غلے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر کرکے"۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوا ہے غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لئے مطلق طور پر، اور اس مجموعے سے مساوات کی صورت نکل گئی استثناء کے ساتھ اور اس کے علاوہ صورتیں باقی رہ گئیں صدر کلام کے حکم کے نیچے اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی غلے کی بیع (دو مٹھی غلے کے بدلے میں) حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی غلے کی بیع اس نص (**لَا تَبِيْعُوْا**) کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ اس منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں قدرت رکھتا ہوتا بندہ برابری اور زیادتی کو ثابت کرنے کی کہ یہ نہی عاجز کی نہی تک پہنچانے والی نہ ہو جائے پس جو مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی۔

چھیالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: استثناء میں فقہاکرام کا اختلاف

دوسری بات: استثناء میں فقہاکرام کے اختلاف کے سبب ثمرہ اختلاف

پہلی بات: استثناء میں فقہاکرام کا اختلاف

احناف کا مسلک: احناف کہتے ہیں استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے یعنی استثناء کرنے کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ جیسے اگر کوئی شخص **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ اِلَّا مِائَةٌ** کہے تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ تَسْعُ مِائَةٍ** کہا ہو اس لیے احناف کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے تو تکلم صرف **تِسْعُ مِائَةٍ** ہی ہوا ہے۔ لہٰذا مقر پر ابتداءً نو سو روپے واجب ہوں گے۔ ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقر پر ایک ہزار روپے واجب ہوں اور پھر استثناء کے ذریعہ ایک سو روپے کو نکالا گیا ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک: صدر کلام (مستثنیٰ) کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن استثناء صدر کلام (علت) کو عمل کرنے سے مانع ہے جیسے شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے مانع ہے۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ اِلَّامِائَةٌ** میں مقر پر ایک ہزار ہی واجب ہوگا لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدر کلام کو عمل سے روک دے گا۔

دوسری بات: استثناء میں فقہاکرام کے اختلاف کے سبب ثمرہ اختلاف

ثمرۂ اختلاف ذکر کرنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ گندم، جو وغیرہ یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں کیلا بیچا جاتا ہے یعنی ناپ سے بکنے والی اشیاء ہیں اور گندم کی ناپ میں سے کم ناپ جو شرع سے ثابت ہے وہ نصف صاع ہے کیونکہ ایک

شخص کا فطرہ شرع نے نصف صاع گندم مقرر کیا ہے تو شرع سے ثابت شدہ ناپ نصف صاع ہے۔ اس سے کم ناپ شرع سے ثابت نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم کے عوض بیچے تو وہ حرام ہو گا یا نہیں؟ چنانچہ احناف کے نزدیک بیع الحفنہ بالحفنتین جائز ہے اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس سلسلہ میں مستدل حدیث مبارکہ یہ ہے **لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ** یعنی تم اناج کو اناج کے عوض مت بیچو مگر یہ کہ وہ برابر سرابر ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: مذکورہ حدیث **بَيْعُ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ** ہے جس میں مطلق تفاضلا بیچنے کی ممانعت ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اناج کی بیع اناج کے ساتھ مطلقا حرام ہو، جس میں جواز کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ یہ کہ کیل میں برابر سرابر ہو اس کے علاوہ تمام صورتیں حرام اور ناجائز ہیں۔ لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے عوض ناجائز ہو گی۔

استثناء کے حوالے سے شوافع کا اصول یہ ہے کہ صدر کلام کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء صدر کلام کو عمل کرنے سے مانع ہوتا ہے۔

پس اس اصول کے تحت **لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ** یہ صدر کلام ہے یہ کل واجب ہونے کی علت ہے یعنی ہر قسم کی بیع الطعام بالطعام ممنوع ہے لیکن استثناء صدر کلام کو عمل سے روکتا ہے۔ اب یہاں استثناء **إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ** ہے جو صدر کلام کے حکم کے لیے مانع ہے، اب جواز کی صرف ایک ہی صورت باقی رہ گئی وہ یہ ہے کہ برابر سرابر ہو اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں ناجائز ہوں گی لہٰذا بیع الحفنہ بالحفنتین کی صورت ناجائز ہو گی کیونکہ **إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ** سے خارج ہے۔

احناف کی دلیل: ایک مٹھی اناج دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث **لَا تَبِيْعُوْا** کے تحت داخل نہیں کیونکہ آپ ﷺ نے مساوات کی صورت کو جائز اور تفاضل کی صورت کو حرام قرار دیا ہے۔ پس مساوات اور تفاضل ان ہی چیزوں میں ثابت ہو گا جو چیزیں معیار مساوی یعنی کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں گی اور جو چیزیں معیار مساوی کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل ثابت نہ ہو گا۔ پس جو چیزیں معیار مساوی کے تحت داخل نہ ہوں بندہ ان چیزوں میں مساوات پر قادر نہیں ہوتا لہٰذا جو چیزیں شرعی پیمانوں میں سے نہیں ہیں ان میں مساوات کا حکم دینا یہ نہی للعاجز ہے جو کہ مناسب نہیں، پس ایک مٹھی اناج اور دو مٹھی اناج کسی شرعی پیمانے کے تحت داخل نہیں لہٰذا بندہ اس میں مساوات کرنے سے عاجز ہے تو بیع کی یہ صورت یعنی بیع الحفنہ بالحفنتین نہی **لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ** کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے جائز ہو گی۔

الدَرسُ السَابِعُ وَالأَربَعُونَ

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدِيْعَةً، فَقَوْلُهُ: «عَلَيَّ» يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ، وَهُوَ بِقَوْلِهِ: «وَدِيْعَةً» غَيَّرَهُ إِلَى الحِفْظِ، وَقَوْلُهُ: أَعْطَيْتَنِيْ أَوْ أَسْلَفْتَنِيْ أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا، مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زُيُوْفٌ. وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ: أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا، وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا. ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ، فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ، أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ، فَلَا تَصِحُّ، وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ.

ترجمہ: اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت کا ہے تو اس کا **عَلٰی** کہنا وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور کہنے والے نے اپنے ودیعت کے قول کے ساتھ اس وجوب کو حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلم کی اور میں نے اس ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغییر کی قبیل میں سے ہو گا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولا صحیح ہوتا ہے اور مفصولا صحیح نہیں ہوتا۔ پھر اس کے بعد کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدیل کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ (بالکل صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

سینتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بیانِ تغییر کی چند صورتیں

دوسری بات: بیانِ تغییر کا حکم

پہلی بات : بیان تغیر کی چند صورتیں

پہلی صورت: جیسے کسی شخص نے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الفٌ وَدِيْعَةً** کہا (یعنی فلاں کے مجھ پر ایک ہزار روپے دین ہے) اس

کلام میں حرفِ علیٰ لزوم کے لیے ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو رہی تھی کہ ہزار روپے بطور قرض اس پر لازم ہیں اور اس کی ادائیگی اس پر واجب ہے۔ لیکن جب متکلم نے **وَدِيْعَةً** کہا تو اس نے اس کو حفاظت اور امانت سے بدل دیا اب یہ ہزار روپے اس کے پاس بطور امانت کے ہوں گے نہ کہ بطور قرض۔ اس کلام میں لفظِ **وَدِيْعَةً** بیان تغییر ہے۔

دوسری صورت: کسی شخص نے **اَعْطَيْتَنِيْ الْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا (تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا) اس کلام میں **اَعْطَيْتَنِيْ الْفًا** کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ اعطا بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتا ہے، پس جب متکلم نے **فَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا تو اس نے اپنے پہلے والے کلام کے ظاہری معنی کو بدل دیا۔ چنانچہ اس نے یہ کہا اعطا سے میری مراد اعطا بلا قبض ہے نہ کہ اعطا مع القبض۔

تیسری صورت: اسی طرح اگر کسی شخص نے **أَسْلَفْتَنِيْ الْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا (تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا) اس کلام میں **أَسْلَفْتَنِيْ الْفًا** کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ متکلم نے ایک ہزار روپے پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ بیع سلم کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کر لیا جائے، پس متکلم کا بیع سلم کا اقرار کرنا ایک ہزار پر قبضہ کا بھی اقرار ہے لیکن جب متکلم نے **فَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل دیا چنانچہ یہ کہا کہ میری مراد فاسد بیع سلم ہے نہ کہ صحیح بیع سلم۔

خلاصہ: دوسری اور تیسری صورت میں **فَلَمْ أَقْبِضْهَا** بیان تغییر ہے۔

چوتھی صورت: اگر کسی شخص نے یہ کہا **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ زُيُوْفٌ** فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے درھم ہیں اس کلام میں پہلے جملہ سے یہ بات معلوم ہو رہی تھی کہ مقر پر ہزار روپے کھرے لازم ہوں کیونکہ عام طور پر لین دین کھرے سکوں میں ہوتا ہے لیکن متکلم نے جب زیوف کہا تو اس نے اپنے کلام سابق کے معنی کو بدل دیا اور یہ کہا کہ میری مراد الف سے جیاد یعنی کھرے سکے نہیں ہیں بلکہ **زُيُوْفٌ** یعنی کھوٹے سکے ہیں پس لفظ **زُيُوْفٌ** بیان تغییر ہے۔

دوسری بات: بیان تغییر کا حکم

بیان تغییر متصلا تو صحیح ہوتا ہے لیکن منفصلا صحیح نہیں ہوتا ہے خواہ وہ تعلیق بالشرط ہو یا استثناء کی صورت میں ہو جیسے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ** کہہ کر خاموش ہو گیا اور کچھ دیر بعد **اِلَّا ثَلَاثَةٌ** کہا تو یہ بیان تغییر نہ ہو گا اور قائل پر پورے دس درہم لازم ہوں گے۔

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ چند مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ بیان تغییر کی قبیل سے ہیں۔ یہاں تک کہ متصلا صحیح ہیں اور منفصلا صحیح نہیں یا بیان تبدیل کی قبیل سے ہیں جو نہ متصلا صحیح ہیں نہ منفصلا صحیح ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ ان میں سے چند مسائل بیان تبدیل میں ذکر کیے جائیں گے۔

الدَرسُ الثَامِنُ وَ الأَربَعُونَ

في بيان الضرورة

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾، أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ، ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ الْأُمِّ، فَصَارَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْأَبِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا بَيَّنَا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ، وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ رَبِّ الْمَالِ: صَحَّتِ الشِّرْكَةُ، وَكَذٰلِكَ لَوْ بَيَّنَا نَصِيْبَ رَبِّ الْمَالِ، وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ الْمُضَارِبِ، كَانَ بَيَانًا. وَعَلٰى هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِأَلْفٍ، ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ أَحَدِهِمَا، كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الآخَرِ. وَلَوْ طَلَّقَ إِحْدَى امْرَأَتَيْهِ، ثُمَّ وَطِئَ إِحْدَاهُمَا، كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْأُخْرٰى، بِخِلَافِ الْوَطْءِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ؛ لِأَنَّ حِلَّ الْوَطْءِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ، فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْءِ.

ترجمہ: اورجو بیان ضرورت ہے سو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "میت کے وارث ہو جائیں اس کے ماں باپ تو ماں کے لیے ایک تہائی ہے" میں ہے۔ اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ باپ کے حصے کا بیان (ضرورۃ) بن گیا۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب دو آدمیوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو شرکت صحیح ہو گی۔ اور اسی طرح دو آدمیوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ بیان ہو جائے گا اور اسی پر مزارعت کا حکم ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے فلاں اور فلاں آدمی کے لیے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہو گا اور اگر دو بیویوں میں سے (لا علی التعیین) ایک بیوی کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی دوسری بیوی کی طلاق کے لیے بیان ہو گا اس کے بر خلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے اس لیے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے لہذا ملک کی جہت متعین نہیں ہو گی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے

اڑتالیسواں درس

بیانِ ضرورت

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بیانِ ضرورت کی تعریف

دوسری بات: بیانِ ضرورت کی پانچ مثالیں

تیسری بات : امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے مابین ایک اختلافی مثال کا ذکر

پہلی بات : بیانِ ضرورت کی تعریف

بیان ضرورت وہ بیان ہے جو متکلم کے کلام سے اقتضاءً اور ضمناً سمجھ میں آئے، اس کے لیے متکلم کے کلام میں کوئی لفظ موجود نہ ہو۔

دوسری بات: بیانِ ضرورت کی پانچ مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء میں نہ کوئی لڑکا ہو نہ کوئی لڑکی، بلکہ اس کے ماں باپ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے دونوں والدین کا حقِ میراث بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے: وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ اور اس کے وارث ہوں اس کے ماں باپ تو اس کی ماں کے لیے ثلث ہے۔ یعنی کل ترکہ کا تیسرا حصہ ہے۔

اب یہاں ماں اور باپ دونوں کو وارث قرار دے کر صرف ماں کا حصہ بیان کر دیا تو ماں کا حصہ بیان کرنا یہ باپ کے حصہ کے لیے بیان ہے۔ اس طور پر کہ جب ماں کا حصہ بیان کر دیا گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ باقی پورا حصہ باپ کے لیے ہو گا۔ اس لیے کہ وارث صرف ماں اور باپ ہیں، ماں کا حصہ بیان ہو گیا تو باپ کا حصہ خود بخود ثابت ہو گیا۔ یہ بیانِ ضرورت ہے۔

دوسری مثال: مثال کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید مضارب اور رب المال کا جاننا ضروری ہے۔ دو آدمیوں کے درمیان مضاربت کا معاملہ ہو، جس میں ایک شریک کا سرمایہ ہوتا ہے اور وہ رب المال کہلاتا ہے۔ اور دوسرا شریک محنت اور تجارت کرتا ہے اور وہ مضارب کہلاتا ہے اور نفع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اس عقد شرکت کے صحیح ہونے کے لیے نفع میں ہر ایک کا حصہ متعین ہونا شرط ہوتا ہے۔

اس بات کے سمجھنے کے بعد اب مثال سمجھیے کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور وہ دونوں رب المال کا حصہ بیان کرنے سے خاموش رہے تو یہاں مضارب کا حصہ بیان کرنا رب المال کے حصہ کے لیے بیان ہے۔ یعنی ما بقی حصہ رب المال کا ہو گا۔ جیسے مضارب کا حصہ نصف یا ثلث بیان کیا جائے تو ما بقی حصہ رب المال کا ہو گا۔

تیسری مثال

وَعَلٰی هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ: مصنف رحمہ اللہ تیسری مثال مزارعت کی دے رہے ہیں مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک رب الارض ہوتا ہے جو زمین کا مالک ہوتا ہے، دوسرا مزارع ہوتا ہے جو زمین پر محنت کرتا ہے اور کھیتی باڑی کرتا ہے۔ اب یہاں پر بھی رب الارض اور مزارع میں سے کسی ایک کا حصہ بیان کیا جائے تو یہ دوسرے کے حصہ کے لیے بیان ہو گا۔ یعنی مابقی حصہ شریک ثانی کا ہو گا۔

چوتھی مثال: جیسے کسی شخص نے دو آدمیوں کے لیے ہزار روپے کی وصیت کی، پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کا حصہ بیان کر دیا۔ مثلاً فلاں کو چار سو روپے دے دو اور دوسرے کا حصہ بیان کرنے سے خاموش رہا، تو دوسرے کا حصہ خود بخود ثابت ہو گا۔ یعنی مابقی چھ سو روپے دوسرے کو ملیں گے۔ پس ایک کا حصہ بیان کرنا دوسرے کے حصہ کے لیے بیان ہو گا۔

پانچویں مثال: اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے کسی ایک کو بغیر تعین کیے طلاق بائن دے دی، مثلاً یوں کہا کہ "تم دونوں میں سے کسی ایک کو طلاق بائن ہے"۔ پھر ان میں سے ایک سے وطی کر لی تو شوہر کا یہ فعل اس بات کا بیان ہو گا کہ طلاق بائن دوسری والی بیوی کو دی ہے۔ کیونکہ جس عورت کو طلاق بائن ہو جائے تو اس سے بغیر نکاح جدید کے وطی جائز نہیں ہے۔ پس شوہر کا ایک بیوی سے وطی کرنا یہ بیان ہو گا دوسری بیوی کے مطلقہ بائنہ ہونے پر۔

تیسری بات: امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے مابین ایک اختلافی مثال

مثال کی وضاحت امام صاحب رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق یہ ہے کہ مولیٰ عتق مبہم میں، یعنی اپنی دو باندیوں میں سے لا علی التعیین ایک کو آزاد کر دے۔ جیسے یوں کہے کہ "تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے"، پھر ان میں سے ایک سے مولیٰ وطی کر لے تو مولیٰ کا یہ فعل اس بات کا بیان نہ ہو گا کہ دوسری باندی آزاد ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے جس باندی سے وطی کی ہے، ممکن ہے کہ اس کو آزاد کیا ہو پھر اس سے نکاح کر کے وطی کی ہو۔ لہٰذا اس احتمال کی وجہ مولیٰ کا یہ فعل اس بات کا بیان نہ ہو گا کہ دوسری باندی آزاد ہے۔ اس لیے کہ باندیوں سے وطی کرنا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے، پس وطی حلال ہونے کے اعتبار سے اس موطوئہ میں ملک کی جہت متعین نہ ہو گی۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عتق مبہم میں ایک باندی کے ساتھ وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کا بیان ہو گا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے جس کا اعتبار امام صاحب رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

الدَرسُ التاسع والاربعون

في بيان الحال

وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيْمَا إِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً، فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذٰلِكَ، كَانَ سُكُوْتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوْعٌ، وَالشَّفِيْعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِأَنَّهُ رَاضٍ بِذٰلِكَ، وَالْبِكْرُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِي وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَا وَالْإِذْنِ، وَالْمَوْلٰى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فِي السُّوْقِ، فَسَكَتَ، كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ، فَيَصِيْرُ مَأْذُوْنًا فِي التِّجَارَاتِ. وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْإِقْرَارِ عِنْدهمَا، أَوْ بِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ﷺ، فَالْحَاصِلُ: أَنَّ السُّكُوْتَ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ، وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا: الْإِجْمَاعُ ينعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ.

ترجمہ: اور جو بیان حال ہے سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت ﷺ نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتا ہوا دیکھا اور اس سے منع نہیں فرمایا تو آپ ﷺ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ یہ کام مشروع ہے اور حق شفعہ رکھنے والے آدمی کو جب بیع کا علم ہوا اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور کنواری لڑکی کو جب اس کے ولی کا نکاح کرانا معلوم ہوا اور اس نے اس نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت رضامندی اور اجازت کو بیان کرنے کی طرح ہو گا اور مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی غلام کو اجازت دینے کی طرح ہو گی اس لیے وہ غلام ماذون فی التجارہ بن جائے گا اور مدعی علیہ جب فیصلے کی مجلس میں قسم کھانے سے رک گیا تو قسم کھانے سے رکنا لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہو گا بطور اقرار کے صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک، اور بطور مال خرچ کرنے کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، خلاصہ یہ کہ حاجت إلی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا کہ اجماع منعقد ہو جاتا ہے بعض لوگوں کی تصریح اور باقی لوگوں کے سکوت کے ساتھ۔

انچاسواں درس

بیانِ حال

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بیانِ حال کی تعریف

دوسری بات: بیانِ حال کی پانچ مثالیں

تیسری بات : اجماع سکوتی بھی بیان حال کی قبیل سے ہونے کا ذکر

پہلی بات : بیانِ حال کی تعریف

بیانِ حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔

دوسری بات: بیان حال کی پانچ مثالیں

پہلی مثال: صاحبِ شرع (یعنی حضور ﷺ) کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھیں یا کسی کو کچھ کہتے ہوئے سنیں اور اس قول وفعل سے منع نہ فرمائیں، بلکہ سکوت اختیار کریں تو صاحب شریعت کا یہ سکوت اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ کام مشروع اور جائز ہے۔

دوسری مثال: شفیع کو اگر اس بات کا علم ہو گیا کہ اس کے ساتھ والی زمین یا مکان بک رہا ہے، یہ خبر سننے کے بعد وہ خاموش رہا تو اس کا حق شفع باطل ہو جائے گا۔ پس شفیع کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ وہ اس زمین یا مکان کے خریدنے میں رغبت نہیں رکھتا ہے۔ لہذا اس کی خاموشی اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ شفیع اپنے حق سے دستبردار ہو رہا ہے۔

تیسری مثال: عاقلہ، بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اب اگر بالغہ لڑکی کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دے اور لڑکی کو اس نکاح کا علم ہونے کے بعد وہ خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی اس کی رضامندی کی دلیل اور بیان ہو گا۔ کیونکہ حدیث نبوی میں ہے: **إِذْنُهَا صِمَاتُهَا**، یعنی باکرہ کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

چوتھی مثال: غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر تجارت نہیں کر سکتا ہے۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہو اسے "عبد ماذون" کہتے ہیں۔ پس اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو خرید و فروخت کی اجازت نہ دی ہو اور غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کر رہا ہو اور مولیٰ نے غلام کو خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھ کر خاموشی اختیار کی تو یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہو گی کہ مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے دی ہے اور وہ غلام "عبد ماذون" کہلائے گا۔

پانچویں مثال: اس مثال کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور اگر

مدعی گواہ نہ لاسکے تو مدعی علیہ پر قسم لازم ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد مثال سمجھیے کہ اگر مدعی گواہ نہ لا سکے اور قاضی کی مجلس میں مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا گیا ہو اور مدعی علیہ نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو یہ انکار اس بات کی دلیل ہے کہ مدعی علیہ اپنے اوپر مال لازم ہونے پر راضی ہے۔

اب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا یہ مال کا اپنے ذمہ اقرار کرنا ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا بطور بذل کے ہے، بذل کے معنی: مال خرچ کرنا ہے، یعنی اس نے قسم اٹھانے سے بہتر پیسے خرچ کرنا سمجھا، حق پر ہوتے ہوئے بھی قسم اٹھانا گوارہ نہیں کیا، پیسے خرچ کرنا گوارہ کیا۔

تیسری بات: اجماع سکوتی بھی بیان حال کے قبیل سے ہے

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اجماع کی ایک صورت اجماع سکوتی ہے۔ وہ یہ کہ بعض مجتہدین کسی مسئلہ کی صراحت کر دیں کہ یہ مسئلہ اس طرح ہے اور باقی بعض مجتہدین خاموشی اختیار کر لیں۔ تو یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ بھی اس مسئلہ میں متفق ہیں اور وہ بھی دوسرے مجتہدین کے ساتھ ہیں۔

الدَرسُ الخَمسُونَ

في بيان العطف

وَأَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعْطَفَ مَكِيْلًا أَوْمَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ، مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ، أَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ، كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ: مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ، أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ، أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ، فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: أَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: مِائَةٌ وَثَوْبٌ، أَوْ مِائَةٌ وِشَاةٌ، حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ، وَاخْتُصَّ ذٰلِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلَحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ، كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ. وَقَالَ أَبُوْ يُوسُفَ رحمه الله: يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِائَةٍ وَشَاةٍ، وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلُ.

ترجمہ: اور جو بیان عطف ہے سو اس کی مثال اس طرح ہے کہ تم عطف کرو کسی کیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر تو عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو

اور گندم کا ایک قفیز ہے تو عطف اس بات کے بیان کی طرح ہو گا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا ایک سو اور تین کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین درہم ہیں یا ایک سو اور تین غلام ہیں۔ پس یہ اس بات کا بیان ہو گا کہ سو اسی جنس سے ہیں احد وعشرون درہما کی طرح بر خلاف کہنے والے کے اس کہنے کے کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے یا ایک سو اور ایک بکری ہے، چنانچہ یہ عطف سو کا بیان نہیں ہو گا اور واحد کے عطف میں عطف کا بیان ہونا خاص ہے اس چیز کے ساتھ جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیز اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مِائَةٍ وَشَاةٍ اور مِائَةٍ وَثَوْبٍ میں عطف کرنا بیان ہو گا اسی ضابطے پر۔

پچاسواں درس

بیانِ عطف

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : بیانِ عطف کی تعریف

دوسری بات: بیانِ عطف کی تین مثالیں

تیسری بات : ایک اختلافی مثال اور اس کی وضاحت

پہلی بات: بیانِ عطف کی تعریف

بیانِ عطف کی تعریف یہ ہے کہ جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔ یعنی کسی مکیلی یا موزونی چیز کا عطف جملہ مبہم پر کیا جائے تو یہ عطف اس جملہ مبہم کا بیان ہو گا۔ یعنی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہو گا۔

دوسری بات: بیانِ عطف کی تین مثالیں

پہلی مثال: (موزونی چیز کے ذریعے عطف کرنے کی مثال) جیسے کوئی شخص اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَ دِرْهَمٌ کہے (فلاں کے مجھ پر سو اور ایک درہم ہے) اب یہاں مِائَةٌ معطوف علیہ ہے جو کہ مبہم ہے اور معطوف ہے۔ پہلے والے جملے میں ابہام تھا کہ سو کیا چیز ہے، اب جب دِرْهَمٌ کے ذریعہ عطف کیا، جو کہ موزونی چیز ہے تو یہ عطف سابقہ جملہ جو کہ مِائَةٌ ہے، اس کے لیے بیان ہو گا کہ وہ سو بھی درہم ہی ہیں کوئی اور چیز نہیں ہے۔

یہ ایسا ہے جیسے اس نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةُ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٌ کہا ہو۔ پس اس مثال میں ایک سو ایک درہم لازم ہوتے ہیں۔ اسی طرح لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَ دِرْهَمٌ میں بھی ایک سو ایک درہم لازم ہوں گے اور دِرْهَمٌ مِائَةٌ کے لیے بیانِ عطف ہو گا۔

دوسری مثال: (مکیلی چیز کے ذریعہ عطف کرنے کی مثال) جیسے کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَقَفِيْزٌ حِنْطَةٌ کہا۔ اس مثال میں بھی مِائَةٌ معطوف علیہ مبہم ہے اور وَقَفِيْزٌ حِنْطَةٌ کا عطف اس جملہ مبہم پر ہے اور وَقَفِيْزٌ حِنْطَةٌ مکیلی چیز ہے۔ لہذا یہ مِائَةٌ کے لیے بیانِ عطف ہو گا کہ مِائَةٌ سے مراد بھی حِنْطَةٌ ہی ہے۔ چنانچہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةُ قَفِيْزِ حِنْطَةٍ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ کہا ہو۔

تیسری مثال: معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں عدد کا ذکر ہو، خواہ معطوف مکیلی و موزونی چیز ہو یا نہ ہو، تو یہ عطف بالاتفاق بیانِ عطف ہو گا۔ جیسے کوئی شخص لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ کہے یا لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ کہے یا لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ کہے۔

اب ان تینوں مثالوں میں معطوف اپنے معطوف علیہ کی جنس سے ہو گا۔ یعنی پہلی مثال میں مِائَةٌ کا تعلق کپڑے سے ہو گا اور ایک سو تین کپڑے مقر پر لازم ہوں گے اور دوسری مثال میں مِائَةٌ کا تعلق درہم سے ہو گا اور مقر پر ایک سو تین درہم لازم ہوں گے اور تیسری مثال میں مِائَةٌ کا تعلق غلاموں سے ہو گا اور مقر پر ایک سو تین غلام لازم ہوں گے۔

ان تینوں مثالوں میں معطوف علیہ کی تمییز معطوف کی جنس سے ہو گی، اور یہ بمنزلہ أَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا کے ہو گا، جس طرح اس مثال میں اکیس درہم لازم ہوتے ہیں اسی طرح یہی حال مذکورہ مثالوں میں ہو گا۔

تیسری بات: ایک اختلافی مثال اور اس کی وضاحت

اگر کوئی شخص اقرار کرتے ہوئے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ کہے یا لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَشَاةٌ کہے۔ تو پہلی مثال میں ثَوْبٌ اور دوسری مثال میں شَاةٌ ، مِائَةٌ کے لیے بیانِ عطف نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس مثال میں معطوف نہ مکیلی و موزونی ہے اور نہ ہی معطوف میں عدد کا بیان ہے۔ لہذا اس مثال میں طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک معطوف اپنے معطوف علیہ کے لیے بیانِ عطف نہیں ہو گا اور مِائَةٌ کا تعلق ثَوْبٌ اور شَاةٌ سے نہ ہو گا، بلکہ متکلم کی مراد پر موقوف ہو گا۔

جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ ضابطہ کے تحت عطف کے برائے جمع ہونے کی وجہ سے معطوف اور معطوف علیہ شئے واحد کے درجے میں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ پہلی مثال میں ثَوْبٌ کا تعلق مِائَةٌ کے ساتھ ہو گا اور دوسری مثال میں شَاةٌ کا تعلق مِائَةٌ کے ساتھ ہو گا اور یہ مِائَةٌ کے لیے بیانِ عطف ہو گا۔

الدَرسُ الحَادِي وَالخَمسُونَ

بيان التبديل

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ: وَهُوَ النَّسْخُ، فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ، وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ، وَعَلٰى هٰذَا بَطَلَ اسْتِثْنَاءُ اَلْكُلَّ عَنِ الْكُلِّ؛ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ، وَلَا يَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ؛ لِأَنَّهُ نَسْخٌ، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِكَ، وَلَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ قَرْضٌ، أَوْ ثَمْنُ الْمَبِيْعِ» وَقَالَ: «وَهِيَ زُيُوْفٌ»، كَانَ ذٰلِك بَيَانَ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا، فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا، وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ. وَلَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمْنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا»، وَالْجَارِيَةُ لَا أَثَرَ لَهَا، كَانَ ذٰلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ إِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيْعِ؛ إِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ، فَلَا يَبْقٰى الثَّمْنُ لَازِمًا.

ترجمہ: اور جو بیان تبدیل ہے اور وہی نسخ ہے سو وہ جائز ہو گا صاحب شریعت کی طرف سے اور بندوں کی طرف سے بیان تبدیل جائز نہیں ہو گا اور اسی اصول کی بنا پر کل کا کل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لئے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے، اور اقرار، طلاق وعتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ یہ منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کے لئے منسوخ کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کے ثمن کے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیان تغییر ہو گا اس لئے موصولا صحیح ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا اگرچہ موصولا کہا ہو اور اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کا ایک ہزار ہے اس باندی کے ثمن کا جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کوئی نام نشان نہیں تو یہ وَلَمْ أَقْبِضْهَا کہنا بیان تبدیل ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت قبضے کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر مبیع قبضے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے پس ثمن لازم بن کر باقی نہیں ہوتا۔

اکیاونواں درس

بیان تبدیل

تمہیدی باتیں:

پہلی بات: بیان تبدیل کے متعلق علماء کا اختلاف ہے کہ بعض علماء کے نزدیک اس کو بیان کی اقسام میں شامل کرنا درست نہیں کیونکہ بیان کہتے ہیں کسی بات کی وضاحت کرنا اور بیان تبدیل وضاحت کرنے کے بجائے اس بات کو ہی تبدیل کر دیتا ہے۔

جب کہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک بیانِ تبدیل بیان کی قبیل میں سے ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ بیان تبدیل نسخ کا نام ہے اور نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں ہے، بلکہ حکم سابق کی میعاد کو بیان کرنے کا نام نسخ ہے۔ مصنف رحمہ اللہ چونکہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کی اتباع کرتے ہیں، اسی لیے انہوں نے بیان تبدیل کو بیان کی قبیل سے شمار کیا ہے۔

دوسری بات:

نسخ کی تعریف: نسخ کا لغوی معنی زائل کرنا، اٹھانا۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ **نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ** (دھوپ نے سائے کو زائل کر دیا)

اصطلاحی تعریف: **بَيَانُ اِنْتِهَاءِ مُدَّةِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِدَلِيْلٍ شَرْعِيٍّ مَتَأَخِّرٍ عَنْهُ** (کسی بعد میں آنے والی دلیل شرعی کے ذریعے سے کسی حکم شرعی کی مدت کے ختم ہو جانے کو بیان کرنا) مثلاً شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی پھر شریعت کی طرف سے شراب کی اباحت منسوخ ہو گئی۔

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: بیانِ تبدیل کی تعریف

دوسری بات: بیانِ تبدیل سے متعلق ایک اصول اور متفرع مثالیں

تیسری بات: وہ مسائل جن کے بیان تبدیل یا بیان تغییر میں سے ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے ان کا ذکر

پہلی بات : بیان تبدیل کی تعریف

جَعْلُ الشَّيْءِ مَقَامَ شَيْءٍ آخَرَ (ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھنا) چیز سے مراد حکم ہے یعنی ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم رکھنا۔ بیانِ تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں۔

دوسری بات: بیانِ تبدیل سے متعلق ایک اصول اور متفرع مثالیں

اصول: بیان تبدیل نام ہے نسخ کا اور نسخ صاحب شریعت کی جانب سے تو جائز ہے، لیکن بندوں کی جانب سے جائز نہیں ہے۔

متفرع مثالیں

کل کا استثناء کل سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کل کا استثناء کل سے کرنا حکم کو منسوخ اور تبدیل کرنا ہے اور بندوں کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں۔ مذکورہ اصول کی وجہ سے اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان سے رجوع کرنا ان کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور حکم کو منسوخ کرنے کا اختیار کسی بندے کو حاصل نہیں ہے۔

- جیسے کوئی شخص اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ کہے (فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں) پھر اس اقرار سے رجوع کرے۔
- یا بیوی کو طلاق دیتے ہوئے أَنْتِ طَالِقٌ کہے پھر اپنے قول سے رجوع کرے۔
- یا غلام کو آزاد کرتے ہوئے أَنْتَ حُرٌّ کہے پھر اپنے قول سے رجوع کرے۔

تو ان تمام صورتوں میں رجوع صحیح نہیں ہو گا، اس لیے کہ یہ ماقبل کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کو نسخ و تبدیل کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

تیسری بات: وہ مسائل جن کے بیان تبدیل یا بیان تغییر میں سے ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے ان کا ذکر

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ قَرْضٌ، وَهِيَ زُيُوْفٌ کہا (فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں اور وہ کھوٹے ہیں) یا لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ الْمَبِيْعِ وَهِيَ زُيُوْفٌ کہا (فلاں کے مجھ پر ہزار روپے مبیع کے ثمن کے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں) ان دونوں مسئلوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وَهِيَ زُيُوْفٌ کہنا بیان تبدیل ہے جو نہ موصولاً صحیح ہو گا نہ مفصولاً۔ اور بیان تبدیل اس وجہ سے ہے کہ قائل کے قول لفظ الْفٌ قَرْضٌ سے یہ ظاہر ہے کہ ایک ہزار کھرے ہیں نہ کہ کھوٹے؛ کیونکہ قرض میں عموماً کھرے ہی لیتے ہیں اور ثمن مبیع میں تو کھوٹے ہونے کی کوئی وجہ بنتی ہی نہیں ہے کیونکہ عقد بیع کا عیب سے سلامت ہونا ضروری ہے۔

لہٰذا مقر کے کلام میں الْفٌ قَرْضٌ سے کھرے روپے مراد ہیں۔ پھر اس نے وَهِيَ زُيُوْفٌ کہا، تو اس کا وَهِيَ زُيُوْفٌ کہنا کھرے روپیوں کے اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا ہے، جو کہ بمنزلہ نسخ کے ہے، جو بندہ کی جانب سے جائز نہیں ہے، اگرچہ وَهِيَ زُيُوْفٌ والا جملہ پہلے جملہ کے بعد متصلاً ہی کیوں نہ کہا ہو۔ لہٰذا اس کو ایک ہزار کھرے ہی ادا کرنے پڑیں گے۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پہلے مسئلہ میں **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ قَرْضٌ** کے بعد **وَهِيَ زُيُوْفٌ** کہنا اور دوسرے مسئلہ میں **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ الْمَبِيْعِ** کے بعد **وَهِيَ زُيُوْفٌ** کہنا بیان تغییر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قائل کے کلام میں لفظ **الْفٌ** مطلق ہے، جس میں کھرے اور کھوٹے کی وضاحت نہیں ہے، مگر ظاہر کھرے ہونا ہی ہے، پھر اس کے بعد **وَهِيَ زُيُوْفٌ** کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کر دیا، لہٰذا **وَهِيَ زُيُوْفٌ** یہ بیان تغییر ہے، نہ کہ بیان تبدیل۔ پس **وَهِيَ زُيُوْفٌ** موصولاً کہنا تو درست ہو گا، لیکن مفصولاً کہنا درست نہ ہو گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے **لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا** کہا (فلاں کے مجھ ایک ہزار روپے اس باندی کا ثمن ہے جو اس نے مجھے بیچی ہے) پھر اس کے بعد اس نے **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا (اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا) اور حال یہ ہے کہ اس باندی کا نام ونشان ہی نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلہ میں **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہنا بیان تبدیل ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مشتری نے لزومِ ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے، پھر اس کا **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہنا گویا اس اقرار سے رجوع کرنا ہے اور ضمناً لزومِ ثمن سے بھی رجوع کرنا ہے اور رجوع عن الاقرار بیان تبدیل اور نسخ ہے اور یہ بندہ کی طرف سے جائز نہیں ہے۔ لہٰذا مشتری پر ایک ہزار روپے ادا کرنا لازم ہوں گے۔ اور قائل کا کلام **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** نہ موصولاً صحیح ہو گا اور نہ مفصولاً۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہنا بیان تغییر ہے کیونکہ بیع میں دونوں باتوں کا احتمال ہے کہ مبیع پر قبضہ ہوا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ قبضہ نہ ہوا ہو۔ مگر ظاہر حال یہی ہے کہ جب لزومِ ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو قبضہ بھی کر لیا ہو گا۔ پس قائل نے **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہہ کر اپنے کلام کے ظاہری مراد کو متغیر کر دیا ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے، لہٰذا میرے اوپر ہزار روپے بھی لازم نہ ہوں گے۔ چنانچہ **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** یہ بیان تغییر ہے، یہ موصولاً تو صحیح ہے لیکن مفصولاً صحیح نہ ہو گا۔ پس پہلے والے کلام کے کچھ دیر بعد اس نے **وَلَمْ أَقْبِضْهَا** کہا تو یہ کلام لغو ہو گا اور اس کا اعتبار نہ ہو گا۔

تمرینات

سوال نمبر۱: بیان کی تعریف لغوی اور شرعی ذکر کریں؟ پھر بیان کے اقسام کو اجمالاً ذکر کریں؟

سوال نمبر۲: بیان تقریر کی تعریف کریں؟ نیز حکم اور مثال بھی ذکر کریں؟

سوال نمبر۳: بیان تفسیر کی تعریف کریں اور مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر۴: بیان تغییر کی دونوں قسموں کو مثالوں کے ساتھ ذکر کریں؟

سوال نمبر۵: تعلیق بالشرط میں ائمہ کا اختلاف ذکر کریں؟ اور ثمرۂ اختلاف بھی ذکر یں؟

سوال نمبر۶: استثناء میں ائمہ کا اختلاف تفصیلاً ذکر کریں؟

سوال نمبر۷: بیان ضرورت میں مسائل متفرعہ میں سے دو مسئلے ذکر کریں؟

سوال نمبر۸: بیان حال کی تعریف اور مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر۹: بیان تبدیل کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر۱۰: نسخ کی لغوی اور شرعی تعریف ذکر کریں؟

ششماہی کے بعد کا نصاب

الأصل الثاني في سنن رسول الله

قال رسول الله ﷺ:

«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِى».

الْبَحْثُ الثَّانِي فِيْ سَنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

الدرسُ الأوَّلُ

فَصْلٌ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ: خَبَرُ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ؛ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ عليه السلام فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ عز وجل، فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذٰلِكَ فِيْ حَقِّ السُّنَّةِ، إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْ بَابِ الْخَبَرِ فِيْ ثُبُوْتِهِ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ وَاتِّصَالِهِ بِهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ، وَهُوَ الْمُتَوَاتَرُ. وَقِسْمٌ فِيْهِ ضَرْبُ الشُّبْهَةِ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ، وَقِسْمٌ فِيْهِ احْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْآحَادُ. فَالْمُتَوَاتَرُ: مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ، وَاتَّصَلَ بِكَ هٰكَذَا، أَمْثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَمَقَادِيْرُ الزَّكَاةِ. وَالْمَشْهُوْرُ: مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْآحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقُبُوْلِ، فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ، وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِيْ بَابِ الزِّنَا، ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهُ كُفْرًا، وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطَّمَأْنِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهُ بِدْعَةً، وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْآحَادِ فَنَقُوْلُ: خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ، أَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ، أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ، وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ، وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّاوِيِّ وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ، وَاتَّصَلَ بِكَ ذٰلِكَ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ بِهٰذَا الشَّرْطِ.

ترجمہ: یہ فصل خبر واحد کی اقسام کے بیان میں ہے رسول اللہ ﷺ کی خبر اعتقاد اور اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں کتاب اللہ کی طرح ہے اس لئے کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت

کی۔ پس کتاب اللہ میں خاص، عام، مشترک اور مجمل کی جو بحث گزر چکی ہے وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن خبر کے باب میں شبہ ہے رسول اللہ ﷺ سے اس خبر کے ثابت ہونے میں اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس خبر کے متصل ہونے میں۔ اور اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئی ہیں ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح طور پر منقول ہو اور بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے۔ اور ایک قسم وہ ہے جس میں کچھ شبہ ہو اور یہ مشہور ہے۔ اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال (کذب راوی) اور شبہ (ثبوت) دونوں ہوں اور یہی اخبار آحاد ہیں۔ پس متواتر وہ ہے جس کو ایک جماعت نے ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جس کے افراد کے جھوٹ پر متفق ہونے کو ناممکن سمجھا جاتا ہو اس کے افراد کی کثرت کی وجہ سے اور اے مخاطب آپ تک وہ حدیث پہنچی ہو افراد کی اتنی ہی کثرت کے ساتھ متواتر کی مثال قرآن کا نقل ہونا ہے اور رکعات نماز کی تعداد کا نقل ہونا اور زکوۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے۔ اور مشہور وہ ہے جس کا اول اخبار آحاد کی طرح ہو پھر وہ دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوگئی ہو اور امت نے اس کو قبول عام کے ساتھ حاصل کر لیا ہو پھر وہ متواتر کی طرح ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ آپ تک پہنچی ہو۔ اور حدیث مشہور مسح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کی حدیث کی طرح ہے پھر خبر متواتر علم قطعی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور خبر مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کلام تو اخبار آحاد میں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں خبر واحد وہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک آدمی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے اور (جماعت کے) عدد کا کوئی اعتبار نہیں جب وہ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو۔ اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے، روای کے اسلام، عدالت، ضبط اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ، اور آپ تک وہ خبر رسول اللہ ﷺ متصل ہو کر پہنچی ہو اسی مذکورہ شرط کے ساتھ۔

پہلا درس

سنت کی بحث

آج کے درس میں چھ باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے چھ تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات سنت کے لغوی اور اصطلاحی معنی

سنت کے لغوی معنی: طریقہ اور عادت کے ہیں۔

اصطلاح شرع: میں سنت کے دو معنی ہیں (۱) وہ نفلی عبادات کہ جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور نہ کرنے پر سزا نہ ملتی ہو۔ (۲) نبی کریم ﷺ کے اقوال وافعال اور تقریرات کو سنت کہتے ہیں اور یہاں یہی دوسری قسم مقصود ہے۔

دوسری بات: سنت کی اقسام:

سنت کی تین قسمیں ہیں:

سنت قولی، یعنی آپ ﷺ نے قولاً کسی بات کا حکم صادر فرمایا ہو۔

سنت فعلی، یعنی آپ ﷺ نے کسی کام کو عملاً کر کے دکھلایا ہو۔

سنت تقریری، یعنی آپ ﷺ نے کسی کام کے ہوتے ہوئے دیکھ کر خاموشی اختیار فرمائی ہو، اس پر نکیر نہ فرمایا ہو۔

تیسری بات سنت اور خبر میں فرق: پس محدثین کی اصطلاح میں سنت، خبر اور حدیث تینوں الفاظ مترادف ہیں، البتہ اہل اصول کے ہاں خبر اور حدیث کا اطلاق صرف آپ ﷺ کے اقوال پر ہوتا ہے جب کہ سنت کا اطلاق آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریر اور صحابہ کرام کے اقوال اور افعال پر ہوتا ہے، اسی لیے مصنف رحمہ اللہ نے عنوان (البحث الثانی فی سنۃ رسول اللہ ﷺ) میں سنت کا لفظ استعمال فرمایا ہے، فی خبر رسول اللہ ﷺ نہیں فرمایا تا کہ آپ کے اقوال، افعال اور تقریر اور صحابہ کے اقوال اور افعال کو شامل ہو جائے۔

چوتھی بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: مصنف رحمہ اللہ نے فصل میں اقسام السنۃ نہیں فرمایا بلکہ اقسام الخبر ذکر فرمایا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب: اصل میں بات یہ ہے کہ سنت کا لفظ جس طرح حضور ﷺ کے طریقہ پر بولا جاتا ہے اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طریقے پر بھی بولا جاتا ہے، اور سنت کا لفظ قول نبی اور فعل نبی ﷺ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور خبر کا لفظ صرف قول کو شامل ہوتا ہے فعل کو شامل نہیں ہوتا ہے۔ اس باب میں چونکہ یہ ساری چیزیں زیر بحث آتی ہیں اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے عنوان میں سنت کا لفظ ذکر فرمایا، خبر کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ اور خاص، عام، مشترک وغیرہ اقسام چونکہ صرف قول کی ہوتی ہیں فعل کی نہیں ہوتیں، اس لیے تقسیم کے موقع پر مصنف رحمہ اللہ نے خبر کا لفظ استعمال فرمایا سنت کا لفظ استعمال نہیں فرمایا کیونکہ سنت قول اور فعل دونوں کو شامل ہے اور خبر صرف قول کو شامل ہے۔

پانچویں بات: سنت کی شرعی حیثیت

علم یعنی اعتقاد ویقین کرنے میں اور عمل کرنے میں خبر رسول ﷺ کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مَّنْ يُطِعِ ٱلرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ۔ جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

چھٹی بات: جو ابحاث کتاب اللہ میں جاری ہوتی ہیں مثلاً خاص، عام، مشترک، مجمل وغیرہ یہ تمام ابحاث سنت رسول

میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ کتاب اللہ کی چوبیس اقسام پہلے گزر چکی ہیں، وہ سنت رسول کی بھی قسمیں ہیں۔ لہٰذا ان کو یہاں دوبارہ ذکر نہیں کیا جائے گا۔

اب آج کے درس کی چھ باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْ بَابِ الْخَبَرِ سے ایک اشکال کا جواب

دوسری بات: خبر کی اقسام ثلاثہ کا اجمالی تعارف

تیسری بات : خبر متواتر کی تعریف اور مثالیں

چوتھی بات : خبر مشہور کی تعریف اور مثالیں

پانچویں بات: خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم

چھٹی بات : خبر واحد کی تعریف اور اس کا حکم

پہلی بات : مصنف رحمہ اللہ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْ بَابِ الْخَبَرِ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: جب خبر رسول علم و عمل میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے تو پھر جیسے کتاب اللہ قطعی اور یقینی ہے اسی طرح خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساری کی ساری قطعی اور یقینی ہونی چاہیے پھر خبر کی تین اقسام کیسے بن گئیں؟

جواب: خبر رسول ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ قطعی اور یقینی ہے لیکن یہاں دو وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے ایک تو یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں کہ واقعی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی ثابت ہے یا نہیں۔ دوسرا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال میں یعنی یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی بھی ہے یا نہیں؟ انہی دونوں وجوہ کی بنا پر خبر کی تین قسمیں ہو گئیں۔

دوسری بات: خبر کی اقسام ثلاثہ کا اجمالی تعارف

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ....إلخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے خبر کی اقسام ثلاثہ کو اجمالی طور پر ذکر فرما رہے ہیں۔

خبر کی پہلی قسم: وہ حدیث ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا شبہ کے صحت کے ساتھ ثابت ہو، گویا کہ اس میں کامل درجہ کا اتصال ہوتا ہے اور وہ خبر متواتر ہے۔

خبر کی دوسری قسم: وہ حدیث ہے جس میں ایک گونہ یعنی ادنٰی درجہ کا شبہ ہو، گویا اس کے اتصال میں صورۃً شبہ ہے اور وہ خبر مشہور ہے۔

خبر کی تیسری قسم: وہ حدیث ہے جس کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے اور نہ ہونے میں احتمال اور شبہ ہو، گویا اس کے اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہو اور معنًا بھی شبہ ہو۔ اور وہ خبر واحد ہے۔

تیسری بات: خبر متواتر کی تعریف اور مثالیں

خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے ہر دور میں نقل کیا ہو اور وہ جماعت اتنی بڑی ہو کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن اور متصور نہ ہو، اور یہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہاء تک موجود ہو۔

خبر متواتر کی مثالیں

پہلی مثال: قرآن کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا۔ قرآن کے ناقلین ہر دور میں اور ہر زمانے میں اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

دوسری مثال: رکعات نماز کی تعداد۔ پانچوں نمازوں کی رکعات کی تعداد نقل کرنے والے ہر زمانے میں اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

تیسری مثال: زکوٰۃ کی مقدار کا نقل ہونا۔ سونے چاندی اور اونٹوں و بکریوں وغیرہ میں زکوٰۃ کی مقدار کو نقل کرنے والے ہر دور میں اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں جن کا جھوٹ پر جمع ہونا ممکن نہیں۔

چوتھی بات: خبر مشہور کی تعریف

خبر مشہور وہ خبر ہے جو پہلے زمانہ میں یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں تو خبر واحد کی طرح ہو، یعنی اس کے راوی دور صحابہ میں ایک یا دو ہوں، پھر دوسرے اور تیسرے دور میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں وہ خبر مشہور ہو گئی ہو اور حدیث متواتر کی طرح ہو گئی ہو کہ اس کے راوی اتنے زیادہ ہو گئے ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، اور وہ خبر اسی کثیر تعداد کے ساتھ مخاطب تک پہنچ گئی ہو۔

خبر مشہور کی مثالیں

پہلی مثال: مسح علی الخفین کی حدیث جس میں وضو میں خفین یعنی موزوں پر مسح کا حکم ثابت ہے، یہ حدیث خبر مشہور ہے۔

دوسری مثال: رجم فی باب الزنا والی حدیث، یعنی زانی کو سنگسار کرنے کی حدیث ہے، جیسے لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّامِنْ إِحْدَى ثَلَاثٍ: رَجُلٌ كَفَرَبَعْدَإِسْلَامِهِ، أَوْزَنَابَعْدَإِحْصَانِهِ، أَوْقَتَلَ نَفْسًابِغَيْرِنَفْسٍ یہ بھی خبر مشہور سے ثابت ہے۔

پانچویں بات: خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم

خبر متواتر کا حکم: خبر متواتر علم قطعی یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔

خبر مشہور کا حکم: خبر مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کرنا بدعت ہوتا ہے۔ علم طمانینت یقین سے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اوپر ہوتا ہے۔

خبر متواتر اور مشہور میں عمل کے لازم ہونے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔

چھٹی بات : خبر واحد کی تعریف

خبر واحد وہ حدیث ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو، بشر طیکہ اس جماعت کی تعداد حد شہرت کو نہ پہنچی ہو۔ اگر چہ اس کے نقل کرنے والے کثیر ہوں لیکن جب تک خبر مشہور کی حد تک نہ پہنچی ہو خبر واحد ہی کہلائے گی۔

خبر واحد کا حکم

جمہور ائمہ کے نزدیک احکام شرعیہ میں خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے بشر طیکہ راوی میں پانچ شرائط پائی جائیں۔

۱. راوی مسلمان ہو، کافر نہ ہو۔
۲. راوی عادل ہو، یعنی فاسق و فاجر نہ ہو۔
۳. راوی ضابط ہو یعنی بات کو اچھی طرح سن کر اور اچھی طرح سمجھ کر اس کو یاد بھی رکھتا ہو قوی الحفظ ہو۔
۴. راوی عاقل ہو، عقل بلوغ کے بعد کامل ہوتی ہے، لہٰذا بچے کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہو گا۔
۵. وہ حدیث تجھ تک، یعنی آخری راوی و ناقل تک مذکورہ شرائط کے ساتھ سند کے اعتبار سے متصل ہو، درمیان میں کوئی راوی منقطع نہ ہو۔

الدرسُ الثَّاني

ثُمَّ الرَّاوِيْ فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ: مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالِاجْتِهَادِ، كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللهِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأَمْثَالِهِمْ رضي الله عنهم، فَإِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ يَكُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ أَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَلِهٰذَا رَوٰى مُحَمَّدٌ رحمه الله حَدِيْثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِيْ كَانَ فِيْ عَيْنِهِ سُوْءٌ فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ، وَتَرَكَ الْقِيَاسَ، وَرَوٰى حَدِيْثَ تَأْخِيْرِ النِّسَاءِ فِيْ مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاةِ، وَتَرَكَ الْقِيَاسَ، وَرَوٰى عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها حَدِيْثَ الْقَيْءِ، وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ، وَرَوٰى عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضي الله عنه حَدِيْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ، وَتَرَكَ الْقِيَاسَ.

ترجمہ: پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پس جب

ان کی روایت صحیح طور پر ثابت ہو کر تیرے پاس پہنچ جائے تو ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا قیاس پر عمل کرنے سے اور اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے قہقہہ کے مسئلہ میں اعرابی کی حدیث کو جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قے کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سلام کے بعد سہو کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔

دوسرا درس

آج کے درس میں راوی کی اقسام ذکر کیے جائیں گے:

راوی کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: حضرات صحابہ میں وہ راوی صحابی جو علم اور اجتہاد میں مشہور و معروف تھے۔ جیسے خلفائے راشدین، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مثلاً ابو موسی اشعری، حضرت عائشہ، اور ابی بن کعب رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ۔

پہلی قسم کے راویوں کی روایت کا حکم

حکم: قیاس کے مقابلے میں ان حضرات کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی۔

پہلی قسم کی راویوں کی مثالیں جن کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی

پہلی مثال: امام محمد رحمہ اللہ نے قہقہہ کے مسئلہ میں حدیث اعرابی کی وجہ سے جس کے راوی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ ہیں قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو اور نماز دونوں کو لوٹانے کا حکم لگایا ہے۔

حدیث اعرابی کی وضاحت یوں ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ اس دوران ایک اعرابی آئے جن کی آنکھ کی بینائی کمزور تھی، وہ ایک گڑھے میں گر گئے جس سے بعض نمازی قہقہے لگا کر ہنسے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا **مَنْ ضَحِكَ فِي الصَّلَاةِ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيْعًا** (تم میں سے جو شخص قہقہہ لگا کر ہنسا ہو وہ وضو اور نماز دونوں لوٹائے۔)

اس حدیث کے راوی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ ہیں جو صحابہ میں فقہ کے اعتبار سے مشہور ہیں، اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے، اس لیے کہ خروج نجاست نہیں پایا گیا ہے، لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ

فقیہ صحابی ہیں، لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ نے ان کی روایت کو لیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے محاذات کے مسئلہ پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

مسئلہ محاذاۃ کی وضاحت: رکوع سجدہ والی نماز میں اگر کوئی عورت مرد کے ساتھ کھڑی ہو جائے اور امام اس کی نیت بھی کرے تو ایسی صورت میں عورت کے مرد کے ساتھ کھڑے ہونے کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، عورت کی نہیں ہو گی۔ یہ مسئلہ احناف کے مسلک کے مطابق ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو، کیونکہ بظاہر کوئی مفسد صلوۃ چیز نہیں پائی گئی، جب کہ حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز ٹوٹ گئی۔

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع سجدہ والی نماز میں بالغہ، مشتہاۃ عورت کے مسئلے میں مردوں کو یہ حکم دیا ہے کہ أَخِّرُوهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ۔ (یعنی ان عورتوں کو نماز میں مؤخر کرو جس طرح اللہ نے ان کو تخلیقاً مؤخر کیا ہے، یعنی عورت کو بعد میں پیدا فرمایا ہے)۔

اس حدیث میں مردوں کو حکم ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے پیچھے کھڑا کریں، لہٰذا مردوں کو عورتوں سے آگے کھڑا ہونا چاہیے، اور عورتوں کو پیچھے کھڑا کرنا چاہیے۔

پس یہاں حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ عورتوں کو پیچھے کرنے کی ذمہ داری مردوں پر ہے۔ اب اگر مرد اپنی ذمہ داری پوری نہیں کر رہا ہے تو وہ فرض حکم کا تارک ٹھہرے گا اور نماز میں فرض حکم ترک کرنے کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو گی۔ یہ حکم صرف مردوں کو ہے لہٰذا عورتوں کی نماز فاسد نہ ہو گی۔

یہ حدیث اگرچہ قیاس کے خلاف ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو، لیکن حدیث کے راوی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو فقہ اور اجتہاد میں معروف ہیں ان کی روایت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

تیسری مثال: اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے قئ کے ذریعے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے سے وضو نہ ٹوٹے، اس لیے کہ خروج نجاست سے وضو ٹوٹتا ہے، یہاں خروج نجاست نہیں پایا گیا۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا یہ ہے کہ إِذَا قَاءَ أَحَدُكُمْ فِيْ صَلَاتِهِ أَوْ قَلَسَ أَوْ رَعُفَ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى مَا مَضٰى مِنْ صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ یعنی جس کو نماز میں الٹی آ جائے یا نکسیر ہو جائے تو وہ شخص لوٹے اور وضوء کر لے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک بات نہ کی ہو۔ اس حدیث میں قے کو ناقض وضوء کہا گیا ہے، اس حدیث کی راویہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، لہٰذا اس روایت پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

چوتھی مثال: اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کیا ہے جس میں سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کرنے کا ذکر ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے، جب کہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی ہے جو نماز کے اندر پایا گیا ہو لہٰذا سجدہ سہو بھی سلام سے پہلے کرنا چاہیے، لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ **لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ**، ہر سجدہ سہو کے لیے دو سجدے ہیں سلام کے بعد۔ اب یہاں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فقہ و اجتہاد میں معروف و مشہور ہیں لہٰذا ان کی روایت پر عمل کیا جائے گا، اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

الدَّرسُ الثَّالِثُ

وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُوْنَ الْاِجْتِهَادِ وَالْفَتْوٰى، كَأَبِيْ هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنهما، فَإِذَا صَحَّتْ رِوَايَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ، فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِ، وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلٰى، مِثَالُهُ مَا رَوٰى أَبُوْ هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: **«اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ»**. فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِيْنٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ؟ فَسَكَتَ. وَإِنَّمَا رَدَّهُ بِالْقِيَاسِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَوَاهُ. وَعَلٰى هٰذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رِوَايَةَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضي الله عنه فِيْ مَسْأَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ.

ترجمہ: اور راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتوی کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔ پس اگر ان جیسے راویوں کی روایت تیرے ہاں صحیح طور پر ثابت ہو جائے تو اس طرح کی روایت پر عمل کرنے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر وہ خبر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ وضوء واجب ہوتا ہے اس چیز سے جس کو آگ نے چھوا ہو۔ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ بتائیں کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس کی وجہ سے (پھر) وضو کریں گے؟ پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو قیاس سے رد کیا اس لیے کہ اگر ان کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے۔ اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے مصراۃ کے مسئلے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کے ساتھ رد کر دیا ہے۔

تیسرا درس

آج کے درس میں راویوں کی دوسری قسم اور اس کا حکم اور مثالیں ذکر کیے جائیں گے:

راویوں کی دوسری قسم: وہ راوی جو حفظ وعدالت میں مشہور ہیں لیکن اجتہاد اور فتویٰ میں مشہور نہیں ہیں۔ یعنی راوی کا حافظہ بھی اچھا ہے اور وہ عادل بھی ہے لیکن اجتہاد میں معروف ومشہور نہیں ہے، جیسے حضرت ابوہریرہ، حضرت انس بن مالک، حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

دوسری قسم کے راویوں کی روایت کا حکم

راویوں کی اس دوسری قسم کی روایت کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی حدیث بطریق صحت ثابت ہو تو دیکھا جائے کہ حدیث قیاس کے مخالف ہے یا موافق؟ اگر موافق ہے تو بلاشبہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا۔

دوسری قسم کے راویوں کی روایت کی مثالیں

پہلی مثال: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں **اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ** (جس چیز کو آگ چھوے اس کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو نہ ٹوٹے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ یہ بتایئے کہ کیا اگر آپ گرم کیے ہوئے پانی سے وضوء کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضوء لازم ہو گا؟ اس پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا منشاء یہ تھا کہ آگ کو نقض وضوء میں دخل نہیں ہے۔

لہٰذا قیاس پر عمل کیا جائے گا اور حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کے ذریعے رد کیا ہے۔

دوسری مثال: حدیث مصراۃ کو چھوڑنا اور قیاس پر عمل کرنا۔

حدیث مصراۃ کی وضاحت

مصراۃ اسم مفعول ہے۔ تصریہ کے معنی جانور کے تھن میں دودھ جمع کرنے کے ہیں۔ مصراۃ وہ جانور کہلاتا ہے جس کے تھنوں میں دودھ روکا گیا ہو۔ مصراۃ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جانور فروخت کرنے والا شخص گاہک کو دھوکہ دینے کے لیے جانور کا دودھ ایک دو دن نہیں نکالتا ہے تاکہ تھن بڑے نظر آئیں اور خریدار کو دھوکہ لگے اور زیادہ دودھ دینے والا سمجھ کر زیادہ قیمت لگائے جب کہ حقیقت اس کے خلاف ہوتی ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس طرح دھوکہ دے کر جانور زیادہ رقم میں فروخت کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جس کو حدیث مصراۃ بھی کہتے ہیں، یہ ہے کہ **وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَلَا الْغَنَمَ فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَذٰلِكَ فَهُوَبِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ** ترجمہ: یعنی اونٹ اور بکری کے تھن میں دودھ جمع نہ کرو، پس جو شخص تصریہ کے بعد جانور کو خریدے تو اس کا دودھ دوہنے کے بعد اس کو اختیار ہے کہ اگر مشتری اس کو پسند کرے تو بیع کو باقی رکھے اور اگر ناپسند کرے تو جانور کو واپس کر دے اور جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع کھجور دے دے اور اپنا دیا ہوا ثمن واپس لے لے۔

حدیث مصراۃ پر عمل کے سلسلے میں ائمہ میں اختلاف

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک: امام شافعی رحمہ اللہ حدیث کے دونوں جزوں پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اور فسخ کرنے کی صورت میں جانور واپس کرے گا اور جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے بدلے ایک صاع کھجور دے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث کے دونوں جزوں پر عمل نہیں کرتے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ یہ بیع لازم ہو گئی، البتہ مشتری کو اختیار ہے کہ وہ بائع کے دھوکہ دینے کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اسے واپس لے لے، مثلاً بائع دھوکہ نہ دیتا تو اس کی قیمت سو روپے ہوتی، دھوکہ دینے کی وجہ سے ۱۲۰ روپے میں بیچا تو اب مشتری ۲۰ روپے بائع سے واپس لے سکتا ہے۔

یہ حدیث چونکہ قیاس کے مخالف ہے اس طور پر کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں۔ ضمان بالمثل، ضمان بالقیمۃ

- اگر ہلاک شدہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے تو ضمان بالمثل کے ذریعہ ادا کیا جائے گا۔ مثلاً ہلاک شدہ چیز گندم ہے تو اس کا ضمان بالمثل ہو گا اور اس کے بدلے گندم دی جائے گی۔
- اگر ہلاک شدہ چیز ذوات القیم میں سے ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ذریعہ واجب ہو گا۔ مثلاً اگر جانور ہلاک کر دیا تو اس کے بدلے قیمت لازم ہو گی کیونکہ جانور ذوات القیم میں سے ہے۔

اب جب یہ بات سمجھ آگئی کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بالمثل اور ضمان بالقیمۃ تو اب آپ غور کریں کہ اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو مثل کے ذریعے ضمان ادا کیا جائے گا اور اگر ذوات القیم میں سے ہے تو قیمت کے ذریعے ضمان ادا کیا جائے گا۔ پس مشتری نے جو دودھ استعمال کیا ہے اس کا ضمان ایک صاع کھجور دینا یہ نہ ضمان بالمثل ہے نہ ضمان بالقیمۃ ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے متروک ہو گی اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ جب حدیث موجود ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل دو وجہ سے کیا۔

پہلی وجہ: ایک تو یہ حدیث مصراۃ میں اضطراب ہے، اس لیے کہ حدیث مصراۃ میں روایات کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایات میں آتا ہے: **صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ**، اور بعض میں **صَاعًا مِّنْ بُرٍّ** کا ذکر ہے۔

اور الفاظ میں اضطراب کی وجہ سے حدیث نا قابل عمل بن جاتی ہے اس لیے حدیث کو چھوڑ دیا۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ حدیث مصراۃ قرآن، حدیث اور اجماع کے معارض اور خلاف ہے۔

قرآن کے معارض ہے: جیسے قرآن میں آتا ہے

- **فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ** (یعنی جس نے تم پر زیادتی کی تو تم اس سے بدلہ لو اسی زیادتی کے بقدر)
- **وَجَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُهَا** (زیادتی کا بدلہ اسی زیادتی کے برابر ہو گا)
- **وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ** (اور اگر تم ان کو تکلیف دینا چاہو تو اتنی ہی تکلیف دو جتنی تکلیف تم کو ان سے پہنچی ہے)

یہ تینوں آیات اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ضمان ہلاک شدہ چیز کے برابر ہونا چاہیے، اور ایک صاع تمر اور دودھ میں کوئی مساوات نہیں۔

حدیث کے بھی معارض ہے: حدیث مصراۃ، **الخراج بالضمان** والی حدیث کے بھی مخالف ہے، یعنی کسی چیز کا نفع ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو تو اس کا نفع بھی اسی آدمی کے لیے ہو گا، جب خریدار نے جانور پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کے ضمان میں آ گیا، اب اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس کے مال میں سے ہلاک ہو گا، پس جب ضمان خریدار پر ہے تو اس جانور کے دودھ کا نفع بھی خریدار کے لیے ہو گا۔ جب دودھ خریدار کے لیے تھا تو جانور کی واپسی کے وقت اس پر کھجور کا صاع واپس کرنا ضروری نہیں۔

اجماع کے بھی معارض ہے: حدیث مصراۃ اجماع کے بھی خلاف ہے۔

پس جب حدیث مصراۃ قرآن کے بھی مخالف ہے اور حدیث کے بھی مخالف اور اجماع کے بھی مخالف ہے تو یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث مصراۃ پر عمل چھوڑ دیا اور قیاس پر عمل کیا ہے پس یہی وجہ بنی حدیث چھوڑنے کی۔

الدرسُ الرّابعُ

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا: شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ، وَأَنْ لَا يَكُوْنُ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ، قَالَ ﷺ: «تُكْثَرُ لَكُمُ الْأَحَادِيْثُ بَعْدِيْ، فَإِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ حَدِيْثٌ فَأَعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ، فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ، وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ». وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ رضی اللہ عنہ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ، وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهِ. وَأَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ، فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ، وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ، فَرَجَعَ إِلٰى قَبِيْلَتِهِ، فَرَوَى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ، فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ. وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهُ، فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى، فَسَمِعَ مِنْهُ أُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا، فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ. فَلِهٰذَا الْمَعْنَى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ. وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلٰى الْكِتَابِ فِيْ حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ، فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾. فَإِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجَوْنَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ، وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا، لَا تَطْهِيْرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ» خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾؛ فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ.

ترجمہ: اور راویوں کے احوال مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم احناف نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور یہ کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”میرے بعد تمہارے سامنے بہت زیادہ احادیث آئیں گی، جب تمہارے سامنے میری طرف سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو۔ پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اس کو رد کردو“۔ اور راویوں کے اختلاف احوال کی تحقیق اس روایت میں ہے

جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ احادیث کے راوی تین قسم پر ہیں پہلی قسم وہ مخلص مؤمن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی کو سمجھا۔ اور دوسری قسم وہ دیہاتی جو کسی قبیلے سے آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلے کی طرف واپس چلا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کو چھوڑ کر روایت کر دیا اور معنی تبدیل ہو گیا حالانکہ وہ سمجھ رہا ہے کہ معنی تبدیل نہیں ہوا۔ اور تیسری قسم وہ منافق جس کا نفاق معلوم نہیں تھا، پس اس نے ایسی روایت کی جو اس نے سنی نہیں تھی اور (نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر) بہتان باندھا، پھر اس سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مخلص مؤمن خیال کیا اور اس حدیث کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی۔ پس اسی معنی کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا ضروری ہوا۔ اور (خبر واحد کو) کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال مس ذکر کی اس حدیث میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "جس نے اپنے ذکر کو چھوا تو اس کو چاہیے کہ وہ وضو کرے"۔ پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف نکلی (ترجمہ): اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ لوگ پتھروں سے استنجا کیا کرتے تھے پھر وہ پانی سے (اپنی شرمگاہ کو) دھوتے تھے۔ اگر مس ذکر حدث ہوتا تو پانی کے ساتھ استنجا کرنا ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ کامل طور پر پاک کرنا ہوتا اور اسی طرح پیغمبر علیہ السلام کا فرمان ہے (ترجمہ) "جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے"۔ یہ خبر واحد اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف ہو کر نکلی (ترجمہ) "تم ان عورتوں کو نہ روکو اس بات سے کہ وہ اپنا نکاح اپنے خاوندوں سے کریں" اس لیے کہ کتاب اللہ ان عورتوں کی طرف سے نکاح کے پائے جانے کو ثابت کرتی ہے۔

چوتھا درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : راویوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کے لیے شرائط کا ذکر

دوسری بات: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی وجہ

تیسری بات : حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان کے مطابق راویوں کی اقسام

چوتھی بات : خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دو مثالیں

پہلی بات: راویوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کے لیے شرائط کا ذکر

- پہلی شرط یہ ہے کہ خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو۔
- دوسری شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو۔
- تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد ظاہر کے مخالف نہ ہو۔

ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہیں پائی گئی تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

یہ شرطیں اس لیے لگائی گئی ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "میری وفات کے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی، جب میری طرف منسوب کر کے کوئی حدیث تمہارے سامنے پیش کی جائے تو تم اسے کتاب اللہ پر پیش کرو۔ اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لینا اور اگر کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اسے چھوڑ دینا"۔ اس حدیث سے تو صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خبر واحد کے قابل عمل ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، البتہ دلالت النص سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو۔ ظاہر کے خلاف نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں وہ خبر روایت کی گئی ہے اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا، پھر بھی کسی نے اس سے استدلال نہیں کیا۔

دوسری بات: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی وجہ

راویوں کے اختلاف کی وجہ سے بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہوں گی، اس بات کو جاننے کے لیے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا۔

تیسری بات: حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان کے مطابق راویوں کی اقسام

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ راوی تین قسم کے ہیں:

پہلی قسم کے راوی: جو مؤمن مخلص ہو، جس نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت کا فیض حاصل کیا ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے کلام کا معنی بھی سمجھا ہو۔

دوسری قسم کے راوی: اعرابی اور دیہاتی ہو، جو کسی قبیلہ سے آپ ﷺ کے پاس آیا ہو اس نے آپ ﷺ کے کلام کا کچھ حصہ سنا ہو اور کچھ حصہ نہیں سنا ہو، اور آپ ﷺ کے کلام کی مراد بھی نہ سمجھ سکا ہو۔ وہ دیہاتی اپنے قبیلے میں آیا اور حدیث رسول کو اپنے لفظوں میں روایت کیا، اور نبی کی مراد کو بدل ڈالا۔ یعنی کلام کا صحیح مفہوم ادا نہ کر سکا اور وہ سمجھا کہ نبی کے کلام کا مفہوم تبدیل نہیں ہوا۔

تیسری قسم کے راوی: وہ منافق ہو جس کا نفاق معروف و مشہور نہ ہو۔ اس نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث سنے بغیر اپنی طرف سے افترا کرتے ہوئے حدیث روایت کی، تو بعض لوگوں نے اس حدیث کو اس منافق سے سنا اور اس کو مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی حدیث کو روایت کر دیا۔ اور وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہو گئی۔

ان تینوں راویوں میں سے پہلی قسم کے راویوں کی روایت حجت ہو گی، لیکن دوسری اور تیسری قسم کے راویوں کی روایت حجت نہ ہو گی۔

پس اسی راویوں کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب اور لازم ہے۔

چوتھی بات: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دو مثالیں

پہلی مثال: آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے **مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ** یہ خبر واحد ہے۔ ہم نے اس خبر واحد کو قرآن کریم کی آیت: **فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا** پر پیش کیا تو یہ خبر واحد آیت کے مخالف نکلی، کیونکہ یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ اہل قباء استنجاء بالاحجار کے بعد استنجاء بالماء کیا کرتے تھے، اس عمل پر اللہ نے ان کی تعریف فرمائی ہے۔

اب آپ غور کریں کہ استنجاء بالماء جو کہ اللہ کے ہاں پسندیدہ عمل ہے یہ بغیر مسّ ذکر کے ممکن نہیں ہے اور حدیث سے مسّ ذکر (یعنی شرمگاہ چھونے سے) وضو کا ٹوٹنا معلوم ہوتا ہے۔

پس حدیث اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مسّ ذکر ناقض وضوء ہو اور کتاب اللہ کی آیت جس میں استنجاء بالماء کو پسند کیا گیا ہے وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مسّ ذکر حدث اور ناقض وضوء نہ ہو کیونکہ مس ذکر حدث ہو گا تو استنجاء بالماء جو کہ مسّ ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے تطہیر نہ ہو گا، حالانکہ استنجاء بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے۔

پس احناف نے حدیث مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا۔

دوسری مثال: خبر واحد **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ** یعنی جو بھی عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار نہ ہو اور قرآن کی آیت: **فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوٰجَهُنَّ** اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار حاصل ہے، اولیاء کی اجازت لازمی نہیں ہے۔ پس مذکورہ خبر واحد آیت کے مخالف ہے۔ اس لیے علماء احناف نے خبر واحد کو چھوڑ دیا اور آیت پر عمل کرتے ہوئے یہ مسلک اپنایا کہ عورتیں اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر سکتی ہیں۔

الدَرسُ الخَامِسُ

وَمِثَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ: رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ؛ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ ﷺ: «اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ». وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا: خَبَرُ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ، وَمِنْ صُوَرِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيْمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوٰى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَتَّهِمُوْنَ بالتَّقْصِيْرِ فِيْ مُتَابَعَتِهِ السُّنَّةَ، فَإِذَا لَمْ يَشْتَهِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰى كَانَ ذٰلِكَ عَلَامَةُ عَدَمُ صِحَّتِهِ.

ترجمہ: اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے اس لیے کہ یہ نبی علیہ السلام کے اس فرمان کے مخالف نکلی ہے گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس آدمی کے ذمے ہے جس نے دعوی کا انکار کیا ہو۔ اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا کہ خبر واحد ظاہر حال کے مخالف نکلی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر واحد کا مشہور نہ ہونا ہے اس مسئلہ میں جس میں لوگوں کا ابتلاء عام ہو دور صحابہ اور دور تابعین میں، اس لیے کہ وہ لوگ کوتاہی کی تہمت کے لائق نہیں ہیں سنت کی پیروی کرنے میں۔ پس جب خبر واحد مشہور نہ ہوئی شدت حاجت اور عموم بلوی کے باوجود تو یہ مشہور نہ ہونا خبر واحد کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہو گا۔

پانچواں درس

آج کے درس میں خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضىٰ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا ہے اور خبر مشہور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **اَلْبَيِّنَةُعَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ** مدعی پر گواہ لانا ہے اور منکر (مدعیٰ علیہ) پر قسم کھانا ہے۔ یہاں خبر واحد خبر مشہور کے مخالف ہے لہٰذا یہ متروک ہو گی۔

مسئلہ کی وضاحت: مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور وہ اپنے دعویٰ میں ایک گواہ پیش کر سکا، حالانکہ نصاب شہادت دو گواہ ہیں۔ اب ایسی صورت میں مدعی سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض حضرات حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے اس کے حق میں فیصلہ دینے کی اجازت دیتے ہیں اور جمہور علماء اس کی اجازت نہیں دیتے۔ وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے استدلال کرتے ہیں جو کہ خبر مشہور ہے۔ لہٰذا یہاں خبر واحد اور خبر مشہور کے مخالف ہونے کی وجہ سے متروک ہو گی۔

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دو مثالیں: **وَبِاعْتِبَارِ هٰذَاالْمَعْنٰى قُلْنَا......إلخ** مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں فرمارہے ہیں کہ چونکہ راویوں کے احوال میں اختلاف پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی چند مختلف صورتیں

پہلی صورت: خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق عموم بلویٰ سے ہو، یعنی اس چیز سے ہو جس کا عام طور سے لوگوں کو سابقہ پڑتا ہو۔ اور پھر بھی وہ خبر واحد عہد صحابہ اور تابعین میں مشہور نہ ہو سکی ہو، حالانکہ صحابہ اور تابعین کی پیروی میں کوتاہی کرنا کیسے ممکن ہے؟ جب کہ وہ ایک ایک سنت کی پیروی کرنے والے تھے۔

لہٰذا اس خبر واحد کا باوجود عموم بلویٰ سے متعلق ہونے اور شدت حاجت اور ضرورت کے اس کا مشہور نہ ہونا اس خبر واحد کے ضعیف اور صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

مثال: اس خبر واحد کی مثال جو عموم بلوی کے خلاف ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: **كَانَ عليه السلام يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ فِي الصَّلَاةِ** (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں "بسم اللہ الرحمن الرحیم" زور سے پڑھتے تھے)

اب آپ غور کریں نماز ایک ایسی چیز ہے جس کا واسطہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ہر روز پانچ مرتبہ پڑتا تھا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں کوتاہی بھی نہیں کرتے تھے۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بسم اللہ زور سے پڑھتے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ضرور اس پر عمل فرماتے، حالانکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو زور سے بسم اللہ پڑھتے ہوئے نہیں سنا۔ لہٰذا جہراً بسم اللہ والی حدیث جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کر دی جائے گی۔

دوسری صورت: خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی کا عمل اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ خبر واحد **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا**

بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ میں ان کا عمل خود ان کی روایت کے خلاف ہے۔اس لیے کہ حضرت عبد الرحمن رضی اللہ عنہ جب شام چلے گئے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کی بیٹی یعنی اپنی بھتیجی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں ان کی مرضی کے بغیر کر دیا تھا۔ لہٰذا اس خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تیسری صورت: خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مثلاً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہے اور خبر واحد ایک فریق کے موافق ہے اور اس فریق کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت بھی ہے اس کے باوجود بھی صحابہ نے اس خبر واحد سے استدلال نہ کیا ہو۔

جیسے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ خبر واحد: **اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ** (طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے) یعنی اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو تین طلاقیں دینے کا استحقاق ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاق کا استحقاق ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف تھا بعض صحابہ مثلاً زید بن ثابت اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما وغیرہ کا یہی خیال تھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔جب کہ عبد اللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا خیال یہ تھا کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہے، یعنی اگر عورت آزاد ہے تو اس کا شوہر تین طلاقوں کا مستحق ہوگا اور اگر عورت باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ یہی مسلک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کا متدل: **طَلَاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيْقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ** والی روایت ہے۔ خلاصہ یہ کہ **اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ** والی حدیث ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ضرورت کے باوجود اس روایت سے استدلال نہیں کیا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل عمل نہ ہوگی۔ البتہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ طلاق دینے کا استحقاق صرف مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

الدَرْسُ السَّادِسُ

وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ: إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِئِ، جَازَ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهِ، وَيَتَزَوَّجُ أُخْتَهَا. وَلَوْ أَخْبَرَ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرَّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ، كَذٰلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا، وَهُوَ غَائِبٌ، جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهِ، وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ، وَلَوِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ، فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ، فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ، لَا يَتَوَضَّأُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ.

ترجمہ: اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ جب ایک آدمی خبر دے اس بات کی کہ اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی ہے نکاح پر پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے تو جائز ہے یہ بات کہ خاوند اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور بیوی کی بہن سے شادی کرے اور اگر ایک آدمی نے خبر دی کہ عقد نکاح ہی باطل تھا حکم رضاعت کی وجہ سے تو اس آدمی کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح جب کسی عورت کو خبر دی جائے اس کے خاوند کے مرنے کی یا خاوند کا اس کو طلاق دینے کی اور خاوند غائب ہو تو جائز ہے کہ وہ عورت اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کرے اور اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اور اس کو ایک آدمی نے قبلہ کی خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کسی نے ایسا پانی پایا جس کا کوئی حال معلوم نہ ہو اور اس کو ایک آدمی نے خبر دی اس پانی کی نجاست کے بارے میں تو وہ اس پانی سے وضو نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا۔

چھٹا درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک اہم تمہیدی ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات

احکام شرع میں خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال ذکر کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے رضاع بالطاری والی مثال کو پہلے ذکر فرمایا ہے جو کہ ظاہر کے مخالف نہیں ہے جب کہ مصنف رحمہ اللہ کو وہ مثال

پیش کرنی تھی جو کہ ظاہر کے مخالف ہو۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے رضاع بالطاری والی مثال کو محض مسئلہ ثانی کی وضاحت کے لیے ذکر کیا ہے جو کہ اصل مقصود ہے اور ظاہر کے مخالف ہے۔ پھر مصنف محض توضیح کے لیے چند مزید مثالیں ذکر کیں ہیں جو ظاہر کے مخالف نہیں ہیں۔

اب آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: رضاعتِ طاری کا مطلب اور مثال

دوسری بات: احکام شرع میں خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال

تیسری بات: احکام شرع میں خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی چند مثالیں

پہلی بات رضاعتِ طاری کا مطلب اور مثال

رضاعتِ طاری کا مطلب: عبارت میں رضاعت طاریہ سے وہ ہی رضاعت مراد ہے جو نکاح پر طاری ہوئی ہو یعنی نکاح کے بعد پائی گئی ہو۔

مثال: جیسے اگر کوئی شخص کسی شیر خوار بچی سے نکاح کرلے یعنی جس کا ابھی رضاعت کا زمانہ چل رہا ہے پھر ایک بااعتماد آدمی نے خبر دی کہ یہ شیر خوار بیوی تمہارے اوپر حرام ہوگئی ہے کیونکہ اس نے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے، جس کی وجہ سے یہ تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے۔ لہٰذا شیر خوار بچی کے شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرلے کیونکہ مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، اور یہ بات ممکن ہے کہ چھوٹی بچی اپنی ماں کے علاوہ کسی دوسری خاتون کا دودھ پی لے۔

لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اس بچی کو اپنے نکاح سے جدا کر دے۔ اور جی چاہے تو اس کی بہن سے شادی کرلے اس لیے کہ اب دو بہنوں کا ایک نکاح میں جمع کرنا لازم نہیں آئے گا۔

دوسری بات احکام شرع میں خبر واحد ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال

مثال: اگر کوئی شخص شوہر کو خبر دے کہ تمہاری بیوی تمہارے اوپر حرام ہے کیونکہ تمہاری بیوی نے نکاح سے پہلے تمہاری والدہ کا دودھ پیا ہے اور یہ تمہاری رضاعی بہن ہے لہٰذا اس سے تمہارا نکاح ہوا ہی نہیں تو اس مخبر کی خبر چونکہ ظاہر کے خلاف ہے اس لیے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح باقی رہے گا اور مخبر کی خبر ظاہر کے خلاف اس لیے ہے کہ اگر یہ خبر سچی ہوتی تو عقد نکاح کے وقت جہاں رشتہ داروں کی بڑی تعداد جمع ہوتی ہے کوئی نہ کوئی تو بتا دیتا کہ ان کا نکاح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس لڑکی نے لڑکے کی ماں کا دودھ پیا ہے۔ لہٰذا یہ لڑکی لڑکے کی رضاعی بہن ہے۔ پس کسی شخص کا اس بات کو ظاہر نہ کرنا اس بات کی علامت اور دلیل ہے کہ اس لڑکی نے لڑکے کی والدہ کا دودھ نہیں پیا

ہے اور مخبر کی یہ خبر جھوٹی سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مخبر کی خبر ظاہر کے خلاف ہے۔ لہذا یہ خبر معتبر نہ ہوگی۔

تیسری بات احکام شرع میں خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی چند مثالیں

پہلی مثال: اگر کوئی شخص کسی ایسی عورت کو خبر دے جس کا شوہر غائب ہے کہ تیرے شوہر کا انتقال ہو گیا ہے یا یہ خبر دے کہ تیرے شوہر نے تجھے تین طلاقیں دے دی ہیں تو یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ الہذا اس عورت کو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور عدت گزارنے کے بعد دوسرے آدمی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور تحقیق کے بعد بھی قبلہ رخ معلوم نہ ہو سکا اب اس صورت میں کسی آدمی نے قبلہ رخ کی خبر دی تو چونکہ اس کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس شخص کو مخبر کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے مطابق نماز پڑھنا واجب ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح اگر کسی شخص کو پانی ملا مگر اس شخص کو پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا علم نہیں ہے، پھر کسی با اعتماد آدمی نے اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس شخص کو چاہیے کہ اس خبر دینے والے کی خبر پر اعتماد کرے اور اس پانی کو استعمال نہ کرے، کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوگا اور اس پانی سے وضوء کرنا جائز نہ ہوگا۔

الدَرْسُ السَّابِعُ

فَصْلٌ: خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِيْ أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ: خَالِصُ حَقِّ اللهِ تَعَالٰى مَا لَيْسَ بِعُقُوْبَةٍ، وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيْهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ، وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيْهِ إِلْزَامٌ، وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيْهِ إِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ فِيْ هِلَالِ رَمَضَانَ، أَمَّا الثَّانِيْ فَيَشْتَرِطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ، وَنَظِيْرُهُ اَلْمُنَازَعَاتُ، وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَادِلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا، وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ، وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيَشْتَرِطُ فِيْهِ إِمَّا الْعَدَدُ أَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَنَظِيْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ.

ترجمہ: خبر واحد حجت ہوتی ہے چار جگہوں میں: اللہ تعالی کا خالص حق جو عقوبت نہ ہو۔ اور بندے کا خالص حق جس میں کسی دوسرے آدمی پر کوئی چیز لازم ہی کرنا ہو۔ اور بندے کا خالص حق جس میں بالکل الزام نہ ہو۔ اور بندے کا خالص حق جس میں دوسرے پر من وجہ الزام ہو۔ اور جو پہلی جگہ ہے سو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی کی شہادت کو قبول کیا رمضان کے چاند کے سلسلے میں۔ اور جو دوسری جگہ ہے سو اس میں عدد اور عدالت دونوں کی شرط ہوگی اس کی مثال لوگوں کے باہمی جھگڑے ہیں۔ اور جو تیسری جگہ ہے سو اس میں ایک آدمی کی خبر مقبول ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی مثال باہمی معاملات ہیں۔ اور جو چوتھی جگہ ہے سو اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی مثال وکیل کو معزول کرنا اور غلام پر پابندی لگانا ہے۔

ساتواں درس

آج کے درس میں خبر واحد چار مقامات پر حجت ہے

چار مقامات ایسے ہیں جہاں خبر واحد حجت ہوتی ہے، یعنی چار موقعوں پر خبر واحد کو بطور دلیل پیش کیا جاسکتا ہے، ان چار مقامات کو پہلے اجمالا پھر ان کی تفصیل ذکر کی جائے گی۔

یہاں خبر واحد سے مراد خبر رسول نہیں ہے، بلکہ مطلقًا خبر ہے خواہ خبر رسول ہو یا عام لوگوں کی خبر ہو، خواہ ایک کی خبر ہو

یا دو چار کی خبر ہو۔

چار مقامات پر خبر واحد کے حجت ہونے کا اجمالاً ذکر

پہلا مقام: خالص اللہ کا ایسا حق جو حدود عقوبات کے قبیل سے نہ ہو، جیسے نماز، روزہ اور دیگر عبادات۔ کیونکہ حدود کا مدار اس بات پر ہے کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور خبر واحد میں چونکہ ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لیے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہو گا۔

دوسرا مقام: خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام ہو یعنی دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات یعنی بیع، غصب وغیرہ۔

تیسرا مقام: خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام نہ ہو، یعنی کوئی حق ثابت اور لازم کرنا نہ ہو جیسے کسی آدمی کو کسی نے آکر یہ خبر دی کہ تجھ کو فلاں نے اپنا وکیل یا مضارب یا کسی اور کام میں اپنا شریک بنایا ہے۔ اب اس میں اس آدمی پر کوئی الزام یا زبردستی نہیں ہے۔

چوتھا مقام: خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو، جیسے عزل اور حجر۔ عزل کا مطلب یہ ہے کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یعنی برطرف کرنا اور حجر کا مطلب ہے مولیٰ کا عبد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دینا۔

چاروں مقامات پر خبر واحد حجت ہونے کی وضاحت

پہلا مقام: یعنی خالصۃً اللہ کا حق جس میں حدود کے معنی نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ، وضو، عشر اور صدقۃ الفطر وغیرہ

دلیل: ان میں خبر واحد حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول فرمایا ہے اور اس اعرابی کی شہادت پر رؤیت ہلال کے ثبوت کا حکم صادر فرمایا ہے۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو آپ ﷺ ایک اعرابی کی گواہی رؤیت ہلال سے متعلق قبول نہ فرماتے۔ اس کی خبر کو قبول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خبر واحد حجت ہے۔

دوسرا مقام: یعنی خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر من کل وجہ الزام ہو۔ اس میں خبر واحد حجت ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں

پہلی شرط: عدد ہے یعنی کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔

دوسری شرط: عدالت یعنی دونوں گواہ دین دار ہوں۔

دلیل: قرآن کی آیت **وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ** سے عدد کی شرط ثابت ہے، اور عدالت کی شرط قرآن کریم کی آیت **وَأَشْهِدُوْا ذَوْي عَدْلٍ مِّنْكُمْ** سے ثابت ہے۔

خلاصہ: خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر الزام محض ہو، اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کے لیے عدد اور عدالت شرط ہیں اس کی نظیر منازعات یعنی مال کے مقدمات ہیں۔

جیسے ایک آدمی دوسرے پر دعویٰ کرے کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا دعویٰ کرے کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے، یا یہ دعویٰ کرے کہ میرے اس پر ہزار روپے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں خبر واحد کے حجت ہونے کے لیے عدد اور عدالت شرط ہیں۔

تیسرا مقام: حقوق العباد جس میں الزام نہ ہو۔ اس موقع پر خبر واحد حجت ہونے کے لیے عدد اور عدالت میں سے کوئی شرط نہیں ہے، بلکہ گواہی دینے والا ایک ہو یا زیادہ، عادل ہو یا فاسق، مسلمان ہو یا کافر، عاقل بچہ ہو یا بالغ ہو، سب کی خبر مقبول ہوگی۔

دلیل: آنحضرت ﷺ عادل اور فاسق دونوں کا ہدیہ قبول فرماتے تھے، یعنی اگر عادل نے یہ خبر دی کہ یہ ہدیہ ہے صدقہ نہیں ہے تو اس کی خبر قبول فرماتے تھے اور یہ خبر فاسق نے دی تو بھی اس خبر کو قبول فرمالیتے تھے۔ حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عادل اور فاسق دونوں کی خبر کو قبول فرمایا ہے۔

چوتھا مقام: حقوق العباد جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ اس موقع پر خبر واحد کے حجت ہونے کے لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدد یا عدالت میں سے کسی ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی دو مستور الحال گواہی دیں یا ایک عادل آدمی خبر دے۔

دلیل: اس موقعہ پر اگر الزام محض ہوتا ہے، تو عدد اور عدالت دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوتا اور اگر بالکل الزام نہ ہوتا تو دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری نہ ہوتا۔

پس جب کچھ الزام ہے اور کچھ نہیں تو ان دونوں میں سے ایک شرط ہوگا۔ اس کی نظیر عزل اور حجر ہے یعنی دو مستور الحال آدمی یا ایک عادل آدمی وکیل کو خبر دے کہ تیرے مؤکل نے تجھے معزول کر دیا ہے، یا عبد ماذون فی التجارۃ کو خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی۔

تمرینات

سوال نمبر ۱: سنت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کریں؟ نیز سنت اور خبر مین فرق واضح کریں؟

سوال نمبر ۲: ثبوت واتصال کے اعتبار سے حدیث کی کتنی قسمیں ہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۳: حدیث متواتر، مشہور اور خبر واحد کی تعریف ذکر کریں؟ ہر ایک کا حکم اور مثالیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۴: علم اور اجتہاد کے حوالہ سے راوی کی کتنی اقسام ہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۵: پہلی قسم کے راویوں سے ثابت روایت کا حکم ذکر کریں؟ اور مثال بھی بیان کریں؟

سوال نمبر ۶: دوسری قسم کے راویوں سے صحیح ثابت ہونے والی روایت پر عمل کے بارے میں کیا حکم ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۷: راویوں کے حالات مختلف ہونے کے اعتبار سے خبر واحد پر عمل کے لیے کیا شرائط ہیں ذکر کریں؟

سوال نمبر ۸: خبر واحد کو قرآن پر پیش کرنے کی کوئی مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹: خبر واحد کی خبر مشہور سے مطابقت معلوم کرنے کے سلسلہ میں مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۰: خبر واحد ظاہر کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا اس کی وجہ ذکر کریں؟ نیز مخالفت ظاہری کی کتنی صورتیں ہیں مثال کے ساتھ ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۱: خبر واحد کتنے اور کون کون سے مقام پر حجت بن سکتی ہے؟

الأصل الثالث في الإجماع

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم:
«لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ؛
فَإِنَّ يَدَ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ»

الْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

آٹھواں درس

مصنف رحمہ اللہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے تیسرا اصول اجماع کو ذکر فرما رہے ہیں۔
مصنف رحمہ اللہ نے اس بحث میں تین فصلیں ذکر فرمائی ہیں:

پہلی فصل : اجماع کی اقسام
دوسری فصل: اجماع کی ایک قسم عدم القائل بالفصل
تیسری فصل : قیاس کے باب کے لیے تمہید اور مقدمہ

تمہیدی باتیں

پہلی بات: اجماع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

اجماع کا لغوی معنی: لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں: (۱)عزم اور پختہ ارادہ کرنا (۲)اتفاق

اجماع کی اصطلاحی تعریف: اجماع کہا جاتا ہے امت محمدیہ کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا کسی حکم شرعی پر رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد زمانوں میں سے کسی زمانے میں۔

دوسری بات حجیتِ اجماع پر چند دلائل

پہلی دلیل: وَمَن يُّشَاقِقِ ٱلرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْـهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْـمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا (النساء :۱۱۵)

ترجمہ: اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے اور وہ بہت برا ٹھکانہ ہے۔

طریقہ استدلال: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی مخالفت اور مؤمنوں کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرنے پر وعید بیان فرمائی ہے۔ اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہیں۔ لہذا رسول کی مخالفت اور مؤمنوں کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرنا دونوں باتیں حرام ہوں گی، جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی

اضداد یعنی رسول ﷺ کی موافقت اور مؤمنوں کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرنا واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ آیت سے سبیل مؤمنین کی اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوا اور مؤمنین کی سبیل اور ان کا اختیار کردہ راستے کا نام اجماع ہے۔ لہذا اجماع کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری دلیل: وَٱعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيْعًا وَلَا تَفَرَّقُوْا (آل عمران: ۱۰۳)

ترجمہ: اور اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور آپس میں پھوٹ نہ ڈالو۔

طرز استدلال: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تفرقہ سے منع فرمایا ہے اور تفرقہ نام ہے خلاف اجماع کا اور خلافِ اجماع منہی عنہ ہوا، تو اجماع مأمور بہ اور واجب الاتباع ہو گا۔

تیسری دلیل: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِالله (آل عمران: ۱۱۰)

ترجمہ: (مسلمانو!) تم وہ بہترین امت ہو جو لوگوں کے فائدے کے لیے وجود میں لائی گئی ہے تم نیکی کی تلقین کرتے ہو برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

طرز استدلال: اس آیت میں اُمت محمدیہ کو بہترین امت قرار دیا گیا ہے اور بہتر ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس امر پر اس اُمت کا اتفاق اور اجماع ہو گا وہ برحق ہو گا۔

چوتھی دلیل: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ میری اُمت گمراہی پر اتفاق نہیں کر سکتی۔

پانچویں دلیل: لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اُمت کو ضلالت اور گمراہی پر اکٹھا نہیں کریں گے۔

چھٹی دلیل: مَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ جس چیز کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

ساتویں دلیل: عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ تم سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کی اتباع کرو۔

آٹھویں دلیل: يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے۔

نویں دلیل: إِنَّ الشَّيْطَانَ ذِئْبُ الْإِنْسَانِ كَذِئْبِ الْغَنَمِ يَأْخُذُ الشَّاةَ الْقَاصِيَةَ وَالنَّاصِيَةَ وَإِيَّاكُمْ وَالشِّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح، اکیلے ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھاجاتا ہے۔ تم لوگ قبیلوں اور برادریوں میں بٹنے سے بچو، تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

دسویں دلیل: مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَدْرَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رُبْعَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص ایک بالشت کی بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے نکال دیا۔

گیارہویں دلیل: إِنَّ أُمَّتِيْ لَنْ تَجْتَمِعَ عَلٰى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْاِخْتِلَافَ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ (الحديث)

حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ میری اُمت ضلالت وگمراہی پر متفق نہیں ہوگی، پس اگر تم اختلاف دیکھو تو تم سوادِ اعظم یعنی اکثریت کو لازم پکڑو۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ یہ اُمت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے، یعنی پوری اُمت خطا اور گمراہی پر اتفاق کر لے ایسا نہیں ہو سکتا۔ جب معاملہ ایسا ہے تو اجماعِ اُمت کا ماننا اور اس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو گا۔

الدرسُ التَّاسِعُ

فَصْلٌ: إِجْمَاعُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ فِيْ فُرُوْعِ الدِّيْنِ حُجَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا؛ كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْأُمَّةِ، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا، ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ عَنِ الرَّدِّ، ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيْمَا لَمْ يُوْجَدْ فِيْهِ قَوْلُ السَّلَفِ، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى، ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ. ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْأَخْبَارِ. ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ عَلٰى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْآحَادِ. وَالْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ، فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِيْ لَا بَصِيْرَةَ لَهُ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ.

ترجمہ: اس امت کا اجماع رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد فروع دین میں ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا شرعاواجب ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے۔ پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرام کا صراحۃً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو، پھر صحابہ کرام کا اجماع بعض صحابہ کی صراحت اور بعض کا اس کی تردید کرنے سے سکوت اختیار کرنے کے ساتھ ہوا ہو، پھر صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے ایسے مسئلے میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو، پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرام کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو، اور جو پہلی قسم ہے سو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے، پھر جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور دوسرے بعض صحابہ کے سکوت کے ساتھ ہوا ہو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والے حضرات کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے، پھر متاخرین کا جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر ہوا ہو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبے میں ہے۔ اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے، اس لئے عوام، متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہو گا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

نواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : اجماع منعقد ہونے کی دو شرطیں

دوسری بات: اجماع کی چار اقسام اور ہر قسم کے مرتبہ کا بیان

تیسری بات : اجماع کن لوگوں کا معتبر ہو گا ان کا ذکر

پہلی بات: اجماع منعقد ہونے کی دو شرطیں

اجماع منعقد ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

- پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اجماع حضور ﷺ کی وفات کے بعد منعقد ہوا ہو کیونکہ آپ ﷺ کی حیات میں ہر مسئلہ میں آپ ﷺ کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا۔
- دوسری شرط یہ ہے کہ اجماع صرف فروعِ دین میں حجت ہو گا، اُصولِ دین میں حجت نہ ہو گا کیونکہ اصولِ دین مثلاً توحید، صفات، نبوت وغیرہ دلائل قطعیہ نقلیہ سے ثابت ہیں، لہذا اجماع اصولِ دین میں حجت نہ ہو گا بلکہ فروعِ دین میں حجت ہو گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ صرف اس اُمت کا اجماع حجت ہے، دوسری کسی اُمت کا اجماع حجت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اُمت دوسری اُمتوں کے مقابلہ میں اللہ کے نزدیک مکرم اور معزز ہے۔ پس اس اُمت کی تکریم اور تعظیم ظاہر کرنے کے لیے اس اُمت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے۔

دوسری بات: اجماع کی چار اقسام اور ہر قسم کے مرتبہ کا بیان

اجماع کی اقسامِ اربعہ ذکر کرنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں

(۱) اجماع سندی (۲) اجماع مذہبی۔

اجماع سندی کی تعریف یہ ہے کہ کسی حکم پر تمام مجتہدین اتفاق کرلیں۔ اور اجماع مذہبی کی تعریف یہ ہے کہ بعض مجتہدین کا کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہونا۔

پس اجماع سندی کی چار اقسام ہیں جو ذکر کی جاتی ہیں اور اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں

(۱) اجماع مرکب (۲) اجماع غیر مرکب۔

اجماع سندی کی اقسام

پہلی قسم: تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم پر صراحتاً اتفاق کرنا۔ مثلاً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا **أَجْمَعْنَا عَلٰى كَذَا** کہنا، یا تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی کام کو کرنا۔ جیسے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا۔

دوسری قسم: کسی مسئلہ کے حکم پر بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحتاً اتفاق کرنا اور باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرنا۔ اسی کا نام اجماع سکوتی ہے۔

جیسے اکھٹے تین طلاقیں واقع کرنے سے تین طلاقیں واقع ہونا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے، دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر نکیر نہیں کی۔ پس معلوم ہوا کہ دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے متفق تھے۔

تیسری قسم: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین رحمہم اللہ اور تبع تابعین رحمہم اللہ کا ایسے مسئلہ پر اجماع ہونا جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کوئی قول نہ پایا جاتا ہو۔

چوتھی قسم: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر متاخرین کا اجماع۔

اجماع کی چاروں اقسام کے مراتب

پہلی قسم کا مرتبہ: قسمِ اول کا مرتبہ کتاب اللہ کی طرح ہے، یہ قسم مرتبہ میں سب سے قوی اور مضبوط ہے، یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہے۔

دوسری قسم کا مرتبہ: قسمِ ثانی کا مرتبہ خبر متواتر کی طرح ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہے۔

تیسری قسم کا مرتبہ: قسم ثالث کا مرتبہ خبر مشہور کی طرح ہے۔ پس جس طرح خبر مشہور خبر متواتر سے کم تر ہے، اسی طرح اجماع کی قسم ثالث بھی قسم ثانی سے کم تر ہے۔

چوتھی قسم کا مرتبہ: قسم رابع کا مرتبہ خبر واحد کی طرح ہے۔ پس جس طرح خبر واحد خبر مشہور سے کم تر ہے، اسی طرح قسم رابع بھی قسم ثالث سے کم تر ہے۔

پس پہلی اور دوسری قسم ادلّہ قطعیہ میں سے ہیں اور مفید یقین ہیں۔ جب کہ تیسری اور چوتھی قسم ادلّہ ظنیہ میں سے ہیں۔ عمل کرنا توسب پر واجب ہے، لیکن پہلی والی دو قسمیں مفید یقین ہیں اور دوسری والی دونوں قسمیں مفید ظن ہیں۔

تیسری بات: اجماع کن لوگوں کا معتبر ہوگا ان کا ذکر

وَالْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ فقہ میں اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے، عوام کا اجماع معتبر نہیں، نہ متکلمین کا اجماع معتبر ہے، نہ ان محدثین کا اجماع معتبر ہے جن کو اُصولِ فقہ میں بصیرت حاصل نہ ہو۔ اہلِ اجتہاد سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام آیات واحادیث سے مسائل اور اُصول کا مستنبط کرنا ہے۔

الدَرسُ العَاشِرُ

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ: مُرَكَّبٌ، وَغَيْرَ مُرَكَّبٍ. فَالْمُرَكَّبُ: مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْآرَاءُ فِيْ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ، وَمِثَالُهُ: الْإِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْءِ وَمَسِّ الْمَرْأَةِ، أَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَى الْقَيْءِ، وَأَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءً عَلَى الْمَسِّ. ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقٰي حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْ أَحَدِ الْمَأْخَذَيْنِ، حَتّٰى لَو ثَبَتَ أَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ، فَأَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ، وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرَ نَاقِضٍ، فَالشَّافَعِيُّ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ؛ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ، وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرْفَيْنِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُوْنَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ مُصِيْبًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ، وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ، فَلَا يُؤَدِّي هٰذَا إِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ.

فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْإِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ، وَلِهٰذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِيْ فِيْ حَادِثَةٍ، ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ أَوْ كِذْبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ، بَطَلَ قَضَاؤُهُ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ

الْمُدَّعِيْ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ؛ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ، وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبَى؛ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهِ. وَعَلٰى هٰذَا إِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ، فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يَحْكُمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ؛ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا، وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبْثِ؛ فَإِنَّ الْخَلَّ يَزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ، فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ، وَإِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرَ وَهُوَ الْمَاءُ.

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب۔ اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہو گئیں ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود، اس کی مثال قئ اور مس مرأۃ کے وقت نقض وضوء کے پائے جانے پر اجماع ہے۔ ہمارے ہاں تو قئ کی بناپر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مس مرأۃ کی بناپر ہے۔ پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی فساد کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے دونوں مأخذوں میں سے کسی ایک میں مأخذ میں یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے یہ بات کہ قئ ناقض وضوء نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قئ کی صورت میں نقض وضوء کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مس مرأۃ ناقض وضوء نہیں ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ مس مرأۃ کی صورت میں نقض وضوء کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد تھی۔ اور فساد کا وہم دونوں جانب میں ہوتا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مس مرأۃ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قئ کے مسئلے میں مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اور امام شافعی رحمہ اللہ قئ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مرأۃ کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اس لئے فساد کا وہم باطل پر وجود اجماع کے مبنی ہونے تک نہیں پہنچائے گا بر خلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور اسی لیے جب کسی قاضی نے فیصلہ کر دیا کسی واقعہ میں پھر گواہوں کا مملوک ہونا یا ان کا جھوٹ ظاہر ہو گیا رجوع کی وجہ سے تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہو گا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہو گئے انواع ثمانیہ سے وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود تھی اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے، اسی بناپر جب کسی نے ناپاک کپڑا دھویا سرکہ کے ساتھ اور نجاست دور ہو گئی تو اس محل (کپڑے) کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ناپاکی کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدث اور خبث کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لیے کہ سرکہ محل سے نجاست کو دور کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔

دسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اجماعِ مذہبی کی دو اقسام اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب کی تعریفات اور مثالیں

دوسری بات: اجماع مرکب کی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ حجت نہ رہے گی

تیسری بات: ایک اعتراض مقدر اور اس کا جواب

چوتھی بات: اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے سے حکم فاسد ہونے کا ذکر اور اس پر متفرع مسائل

پانچویں بات: نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ میں فرق

پہلی بات: اجماعِ مذہبی کی دو اقسام اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب کی تعریفات اور مثالیں

مصنف رحمہ اللہ نے اجماع غیر مرکب کی تعریف بیان نہیں کی ہے کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے۔ ذیل میں دونوں کی تعریفات ذکر کی جاتی ہیں۔

اجماع مرکب کی تعریف: کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں جمع ہو جائیں، لیکن اس حکم کی علت میں اختلاف ہو۔

اجماع غیر مرکب کی تعریف: کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں کوئی اختلاف نہ ہو، یعنی حکم اور علت دونوں میں متفق ہوں۔

اجماع غیر مرکب کی مثال: جیسے مَا خَرَجَ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ یعنی پیشاب اور پاخانہ کے راستہ سے جو بھی نجاست نکلے گی اس سے وضوٹوٹ جائے۔ پس وضو کا ٹوٹ جانا ایک حکم ہے جس میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اتفاق ہے اور اس حکم کی علت خروجِ نجاست ہے، اس میں بھی اتفاق ہے۔ اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں۔

اجماع مرکب کی مثال: جیسے امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی شخص نے جو کہ باوضو ہے منہ بھر کر اُلٹی کی اور عورت کو ہاتھ بھی لگایا تو اس کا وضوٹوٹ جائے گا۔ لیکن وضو ٹوٹنے کی علت میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں نقض وضو کی علت عورت کو چھونا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں نقضِ وضو کی علت قے یعنی منہ بھر کر اُلٹی کرنا ہے۔

دوسری بات: اجماع مرکب کی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ حجت نہ رہے گی

اجماع مرکب کی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہو جائے تو اجماع کی یہ قسم حجتِ شرعی نہیں رہے گی۔ چنانچہ اگر دلیل شرعی سے یہ ثابت ہو جائے کہ قے ناقضِ وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ جس علت کی بنیاد پر امام صاحب رحمہ اللہ نے نقضِ وضو کا حکم دیا تھا وہ علت فوت ہو گئی ہے اور اگر دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ مسّ مراۃ (عورت کو چھونا) ناقضِ وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ ان کے ہاں جس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹ رہا تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی۔ پس جب فسادِ علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی ایک بھی نقضِ وضو کا قائل نہ رہا تو اجماع ہی باقی نہ رہا اور جب اجماع باقی نہ رہا تو یہ اجماع حجتِ شرعی بھی نہ رہے گا۔

تیسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: اجماعِ مرکب فساد کو متضمن ہے وہ اس طرح کہ اجماع مرکب کے اندر علت میں اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ ایک امام جس چیز کو جائز کہتا ہے اور دوسرا امام اسی چیز کو ناجائز کہتا ہے تو لامحالہ حق ایک طرف ہے اور دوسری طرف باطل ہے۔ اور جب اس اجماع میں ایک طرف کا باطل ہونا ثابت ہو گیا تو یہ اجماع فاسد اور باطل ہونا چاہیے؟

جواب: بے شک اجماع مرکب میں فساد ہے، لیکن فساد کا کسی ایک جانب ہونا یقین کے ساتھ متعین نہیں ہے، بلکہ دونوں جانبوں میں اس کا صرف احتمال اور توہّم ہے؛ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ عورت کو چھونے کی صورت میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم دینے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مُصیب اور حق پر ہوں، لیکن قے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم دینے میں خطا پر ہوں۔ اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قے کے مسئلہ میں یعنی قے سے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم دینے میں حق اور صواب پر ہوں، لیکن مسّ مراۃ (عورت کو چھونے) سے وضو ٹوٹنے کا حکم دینے میں خطا پر ہوں۔

پس دونوں جانبوں میں خطا اور فساد کا محض احتمال ہے، کوئی ایک جانب خطا اور فساد کے ساتھ متعین نہیں ہے کہ جس کی بناء پر اجماعِ مرکب کو فاسد کہا جائے کیونکہ فسادِ علت کا وہم اجماع علی الباطل کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اجماعِ مرکب کی صحت میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ محض توہّم اور احتمالِ فساد کا ہونا اس اجماع کے باطل ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔

بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ..... إلخ: اس عبارت کا تعلق مصنف رحمہ اللہ کی عبارت **ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقٰي حُجَّةً..... إلخ** سے ہے اور مصنف رحمہ اللہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اجماع مرکب تو علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد

فاسد ہو جائے گا اور قابل حجت نہیں رہے گا لیکن وہ اجماع جس کا بیان ما قبل میں گزر گیا یعنی جس کے اندر مجتہدین کا حکم کے اندر اجماع اور اتفاق ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے اندر بھی اتفاق ہوتا ہے اور اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں تو چونکہ اس کے اندر علت میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمال فساد نہیں ہوتا لہٰذا اس میں یہ احتمال ہے ہی نہیں کہ وہ علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو اور قابل حجت نہ رہے۔

خلاصہ: اجماع مرکب کے اندر تو علت میں اختلاف کی وجہ سے احتمال فساد موجود ہے مگر اجماع غیر مرکب میں علت میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمال فساد نہیں ہے لہٰذا جب اجماع غیر مرکب میں احتمال فساد ہے ہی نہیں تو اس میں اس بات کا بھی وہم نہیں ہو سکتا کہ وہ ظہور فساد کے بعد قابل حجت نہ رہے کیونکہ جب اس میں فساد ہے ہی نہیں تو فساد ظاہر کیسے ہوگا؟ پس مصنف رحمہ اللہ کی عبارت **بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ.....إلخ** کا تعلق اس سے متصل عبارت **فَلَايُؤَدِّي هٰذَا إِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ....الخ** سے نہیں ہے کیونکہ ما قبل میں ایسا کوئی اجماع نہیں گزرا جو مؤدّی الی الباطل ہو۔

چوتھی بات: اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے سے حکم فاسد ہونے کا ذکر اور اس پر متفرع مسائل

اصول: اجماع مرکب کا جس علت پر مدار تھا اس علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد وہ اجماع بھی مرتفع ہو جائے گا اور قابل حجت نہیں رہے گا۔

اصول پر متفرع مسائل

پہلا مسئلہ: اگر قاضی نے گواہوں اور شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کسی مقدمہ کا فیصلہ دے دیا، اور پھر معلوم ہوا کہ وہ گواہ غلام تھے یا ان کی شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ وہ شہادت میں جھوٹے تھے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا دیا ہوا فیصلہ اور حکم باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی علت گواہوں کی شہادت پر تھی اور یہ علت گواہوں کے مملوک ہونے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے باطل ہو گئی، لہٰذا علت کے باطل ہونے کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ اور حکم بھی باطل ہو جائے گا۔

وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ....الخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلہ کے بعد گواہوں کا جھوٹا ہونا یا ان کا غلام ہونا ثابت ہو جائے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا لیکن یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہو گا بلکہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہو گا کیونکہ قاضی نے حجت شرعیہ کی وجہ سے فیصلہ دیا تھا البتہ گواہوں نے جھوٹی گواہی دے کر مدعی علیہ کا حق تلف کیا ہے اس لیے ضمان گواہوں پر لازم ہو گا اور مدعی علیہ کو اس کا حق دلوایا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: قرآن کریم میں مصارف زکوٰۃ آٹھ ذکر کیے گئے ہیں، ان میں سے مؤلفۃ القلوب بھی ہیں، یعنی وہ کفار جن کی دلجوئی کی خاطر ان کو بھی زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ اسلام کے ابتدائی دور میں بعض کفار کو بھی زکوٰۃ دی جاتی تھی تاکہ وہ اسلام کی طرف مائل ہو جائیں اور اسلام کو کوئی نقصان نہ پہنچائیں۔ اسلام جب طاقتور ہو گیا تو علت مرتفع ہو گئی، لہٰذا حکم بھی مرتفع ہو گیا۔ پس مولفۃ القلوب مصارف زکوٰۃ سے خارج ہو گئے۔

تیسرا مسئلہ: مالِ غنیمت کے خمس میں سے ایک تہائی حصہ مال نبی کریم ﷺ کے رشتہ داروں کو دیا جاتا تھا، جس کی علت دین کی اشاعت میں ان کا نبی کریم ﷺ کی مدد کرنا تھی۔ اسلام کے قوی ہونے کے بعد ان کی مدد کی ضرورت نہ رہی، لہٰذا مالِ غنیمت کے خمس میں ان کا حصہ بھی ختم ہو گیا۔

چوتھا مسئلہ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علت کے مرتفع ہونے سے چونکہ حکم مرتفع ہو جاتا ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر ناپاک کپڑے کو پانی یا سرکہ کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی پاک چیز سے دھویا جائے اور اس سے نجاست زائل ہو جائے تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا۔ یعنی یہ حکم لگا دیا جائے گا کہ کپڑا پاک ہو گیا، کیونکہ کپڑا ناپاک ہونے کی علت نجاست تھی، جب سرکہ یا دیگر بہنے والی چیز سے نجاست زائل ہو گئی تو ناپاکی کی علت مرتفع ہو جائے گی جس کی وجہ سے کپڑا ناپاک ہونے کا حکم بھی مرتفع ہو جائے گا، یعنی کپڑا پاک ہو جائے گا۔

پانچویں بات: نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ میں فرق

وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبْثِ.... إلخ: مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ اس سے حدث یعنی نجاستِ حکمیہ (مثلاً بے وضو ہونا) اور خبث یعنی نجاست حقیقیہ (مثلاً پیشاب، پاخانہ وغیرہ) کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا کہ خبث یعنی نجاستِ حقیقیہ کا ازالہ کسی بھی پاک بہنے والی چیز جیسے سرکہ وغیرہ سے ہو جائے گا، مگر حدث یعنی نجاستِ حکمیہ کے ازالہ کے لیے مطہّر یعنی پانی کا ہونا ضروری ہے۔ پس ہر پاک بہنے والی چیز سے وضو اور غسل کی طہارت حاصل نہ ہو گی۔ کیونکہ اس کی علت نجاست کا زائل ہونا نہیں ہے، بلکہ یہ طہارت پانی کے استعمال سے شرعاً معلوم ہوئی ہے، لہٰذا اس کی طہارت پانی ہی سے حاصل ہو گی نہ کہ ہر مائع اور بہنے والی چیز سے۔

الدرسُ الحادِی عَشَرَ

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ: وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَذَلِكَ نَوْعَانِ، أَحَدُهُمَا: مَا إِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا، وَالثَّانِي: مَا إِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا، وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ، وَالثَّانِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى أَصْلٍ وَاحِدٍ، وَنَظِيْرُهُ: إِذَا أَثْبَتْنَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا، قُلْنَا: يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ، وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ. وَلَوْ قُلْنَا: إِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، قُلْنَا: تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَسَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ، وَكَذَا لَوْ أَثْبَتْنَا أَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصَفَةٍ لَا يُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ، قُلْنَا: طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ؛ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ، وَلَوْ أَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْأَصْلِ، وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْ مَا سَبَقَ.

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دو میں سے ایک قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں ایک ہو۔ اور دوسری قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء (دونوں مسئلوں میں) مختلف ہو اور پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے۔ پہلی قسم کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی ضابطے پر نکالا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ افعال شرعیہ کی نہی ان افعال کی مشروعیت کے بر قرار رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لیے کہ ان دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرک کے وقت سبب ہوتی تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو اس لیے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات

ثابت ہو چکی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلے کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کریں مؤمنہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو آزاد کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہو گا اسی اصل کی وجہ سے۔ اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو سابق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

گیارہواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی اور اصطلاحی معنی

دوسری بات: عدم القائل بالفصل کی اقسام، ان کی تعریفات اور حکم

تیسری بات : عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی تین مثالیں

پہلی بات: عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی اور اصطلاحی معنی

لغوی معنی: فرق کا قائل نہ ہونا

اصطلاحی معنی: اصولیین کی اصطلاح میں اس کو مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دو مسلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہو گا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ہو گا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہو گا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہو گا ان دو مسلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ہو گا کہ ایک مسئلہ تو اس کے نزدیک ثابت ہو اور دوسرا مسئلہ ثابت نہ ہو اسی کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں۔

دوسری بات: عدم القائل بالفصل کی اقسام، ان کی تعریفات اور حکم

عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: یہ ہے کہ دونوں مسلوں میں اختلاف کا منشاء اور اصول ایک ہی ہو۔ یعنی ایک ہی اصول کو ماننے نہ ماننے کی وجہ سے دونوں مسلوں میں اختلاف آیا ہو گا کہ جو امام اس اصول کا قائل ہو گا تو وہ دونوں مسلوں کا قائل ہو گا اور جو اس اصول کا قائل نہ ہو گا وہ دونوں مسلوں کا قائل نہیں ہو گا۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ دونوں مسلوں میں اختلاف کا منشاء اور اصول مختلف ہو۔ یعنی ایک مسئلہ کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلہ کا اصول الگ ہے۔

دونوں قسموں کا حکم: عدم القائل بالفصل کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے، مگر دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

تیسری بات: عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی چار مثالیں

پہلی مثال: نہی کی بحث میں ایک اصول گزرا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل ہوگی یا نہیں ؟ پس احناف کے نزدیک اس کی مشروعیت باطل نہیں ہوگی جب کہ شوافع کے نزدیک اس کی مشروعیت باطل ہو جائے گی۔

اس اصول کی بنا پر احناف نے اس بات کو ثابت کیا کہ یوم نحر کے روزہ کی نذر ماننا درست ہے اور بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی کیونکہ بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں ان پر نہی وارد ہونے سے ان کی مشروعیت باطل نہیں ہوگی بلکہ باقی رہے گی۔ جب کہ شوافع کے نزدیک چونکہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے ان کی مشروعیت باطل ہو جاتی ہے اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ یوم نحر کے روزہ کی نذر ماننا درست نہیں ہے اور اسی طرح بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک ہے۔ پس ان دونوں اماموں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ میں سے اگر ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک مسئلہ کو مذکورہ اُصول کی روشنی میں ثابت کرتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے کسی ایک مسئلہ کی نفی کرتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود منفی ہو جائے گا کیونکہ دونوں میں فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، اس طور پر کہ ایک مسئلہ کو ثابت کرے اور دوسرے کی نفی کرے۔

پس امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہیں، یعنی صوم یوم النحر کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک فعل شرعی پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل نہیں ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مسئلے منفی ہیں، یعنی صوم یوم النحر کی نذر بھی صحیح نہیں ہے اور بیع فاسد مفید ملک بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک فعلِ شرعی پر نہی وارد ہونے سے اس کی مشروعیت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی کا نام عدم القائل بالفصل ہے۔

دوسری مثال: معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت حکم کا سبب ہوتا ہے یا فی الحال ہوتا ہے۔ پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت حکم کا سبب ہوتا ہے لیکن شوافع کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب ہوتا ہے وجودِ شرط کے وقت نہیں ہوتا ہے، البتہ شرط کی وجہ سے حکم مؤخر ہوگا۔ اب یہاں اختلاف کا منشأ ایک ہے، یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا، لیکن احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت حکم کا سبب ہوگا اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوگا۔ پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لیے احناف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

ملک پر معلق کرنے کی مثال: جیسے کوئی آدمی کسی غیر کے غلام سے **إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ** کہے۔

سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال: کوئی شخص کسی اجنبیہ عورت سے **إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ** کہے یا کسی کے غلام سے **إِنِ اشْتَرَيْتُکَ فَأَنْتَ حُرٌّ** کہے۔

پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لیے احناف نے کہا کہ جس طرح طلاق کو ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے اسی طرح عتاق کو بھی ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے۔

اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے اس لیے شوافع نے کہا کہ ملک اور سبب ملک پر نہ طلاق معلق کرنا صحیح ہے اور نہ عتاق کو۔ اس کا کوئی قائل نہیں کہ طلاق کو تو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں یا عتاق کو معلق کرنا تو صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

تیسری مثال: یہ اختلاف پہلے گزر چکا ہے کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟ احناف کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں نہیں ہوگا اور شوافع کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔ جیسے قرآن کریم کی آیت **وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمٰنُكُم مِّن فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ** (اگر تم مؤمن عورتوں سے نکاح کی طاقت نہیں رکھتے تو مؤمنہ باندیوں سے نکاح کرلو) میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طول حرۃ (آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر نہ ہونا) پر معلق کیا گیا ہے۔ پس احناف کے نزدیک عدم طول حرۃ کے معدوم ہونے کی صورت میں باندیوں کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوگا۔

إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان مذکورہ آیت طول حرۃ میں دو مسئلوں میں اختلاف ہے (۱) شوافع کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروط ہو جاتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک طول حرۃ کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروط نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے احناف کے نزدیک طول حرۃ کے ساتھ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ (۲) امام شافعی رحمہ اللہ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے پس ان کے نزدیک وصف کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ہو جائے گا اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور احناف کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک طول حرۃ کا مسئلہ اس اصول پر متفرع ہے کہ انتفاء شرط انتفاء مشروط کو واجب کرتا ہے اس اصول پر متفرع نہیں ہے کہ حکم کا اسم موصوف بالصفۃ پر ترتب تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلاف سے بطریق صحت یہی منقول ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے طول حرۃ کے مسئلہ کو اس اصول (ترتب حکم علی اسم موصوف بالصفۃ تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے) پر متفرع کیا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے اس اصول پر متفرع نہیں کیا ہے جس کو معترض نے ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسم موصوف بالصفۃ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی الصفۃ کو واجب نہیں کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے اور اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ طول حرۃ کے ساتھ مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے تو مذکورہ اصول یعنی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہو جائے گا کیونکہ طول حرۃ کے ساتھ جو حضرات باندی سے نکاح کی اجازت بھی دیتے ہیں وہ مؤمنہ اور کتابیہ دونوں کے ساتھ اجازت نہیں دیتے۔ اس کا کوئی قائل نہیں کہ طول حرۃ کے ساتھ مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو کتابیہ کے ساتھ اجازت نہ ہو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اصول احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم نہیں ہوتا۔ اس کی مثال بیان تغییر کی بحث میں گزر چکی ہے۔

الدرسُ الثَّانِي عَشَرَ

وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ، فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ؛ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، أَوْ يَكُوْنُ مُوْجِبُ الْعَمَدِ اَلْقَوْدُ؛ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَبِمِثْلِ هٰذَا الْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ، فَيَكُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضًا، وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ أَصْلِهِ، وَلٰكِنَّهَا لَا تُوْجِبُ صِحَّةَ أَصْلِ آخَرِ حَتَّى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْأُخْرٰى.

ترجمہ: اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قئ ناقض وضوء ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہو گی اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور اسی کے مثل یہ ہے کہ قئ ناقض وضو نہیں ہے تو مس مرأۃ ناقض وضو ہو گا اور یہ قسم حجت نہیں ہے اس لیے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن اسی فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تاکہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

بارہواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی دو مثالیں

دوسری بات: عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت شرعیہ نہ ہونے پر دلیل

پہلی بات: عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی دو مثالیں

پہلی مثال: کوئی شخص یہ کہے کہ جب احناف کے نزدیک قے ناقضِ وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قی ء ناقضِ وضو نہیں ہے تو بیع فاسد مفید ملک نہیں ہوگی، ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے حالانکہ ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ قی ء کے ناقضِ وضو ہونے یا نہ ہونے کا حکم اس ضابطہ کی وجہ سے ہے کہ غیر السبیلین سے خارج ہونے والی نجاست ناقضِ وضو ہے یا نہیں؟ چنانچہ احناف کے نزدیک حدیث **مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذِيٌّ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ** کی وجہ سے قی ء ناقضِ وضو ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک قی ء ناقضِ وضو نہیں ہے بلکہ شوافع کے نزدیک ناقضِ وضو خارج من السبیلین ہے۔

دوسرا مسئلہ بیع فاسد مفید ملک ہے یا نہیں؟ اس کا منشاء اختلاف یعنی ضابطہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ چنانچہ احناف کے نزدیک مشروع رہتے ہیں جب کہ شوافع کے نزدیک مشروع نہیں رہتے لہٰذا دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے ایک نہیں۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ جب قی ء ناقضِ وضو ہے تو قتل عمد کا موجب یعنی اس کی سزا صرف قود یعنی قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی جو امام قی ء کو ناقضِ وضو مانتا ہے تو وہ قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہی مانتا ہے نہ کہ دیت جیسا کہ احناف کا مسلک ہے اور جو امام قی ء کو ناقضِ وضو نہیں مانتا وہ قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہی ہو نہ کہ دیت اس کو بھی نہیں مانتا جیسا شوافع کا مسلک ہے بلکہ شوافع کے نزدیک قتل عمد کا موجب قصاص لینے اور دیت لینے دونوں کا اختیار ہے اور ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے یعنی قی ء کے ناقضِ وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو پہلے ذکر کر دیا گیا اور قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے یا قصاص اور دیت میں اختیار ہونے کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے نہ کہ دیت، مگر یہ کہ اولیاء مقتول دیت پر راضی ہو جائیں یا معاف کر دیں۔ احناف

کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى** میں قصاص لینے کو ثابت کیا ہے اور آیت میں قتل عمد ہی مراد ہے نہ کہ قتل خطا۔ اسی حدیث میں **اَلْعَمَدُ قَوْدٌ** (یعنی قتل عمد میں قصاص ہے) آیت میں اگرچہ قتل عمد کی تخصیص نہیں ہے مگر یہ حدیث اس کے لیے مخصص ہے۔

پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ جب قے ناقض وضو ہے تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہو گا۔

تیسری مثال: جب قیء غیر ناقض وضو ہے تو عورت کو چھونا ناقض وضو ہے۔ پس جو امام قیء کو غیر ناقض وضو مانتا ہے جیسا امام شافعی رحمہ اللہ تو وہ مس مرأۃ کو ناقض وضو بھی مانتا ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو امام قیء کو غیر ناقض وضو نہیں مانتا بلکہ ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، تو وہ دوسرے مسئلہ یعنی مس مرأۃ کو ناقض وضو نہیں مانتا عدم القائل بالفصل کی وجہ سے۔ مگر ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے یعنی قیء کا ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا جو منشاء اختلاف ہے وہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے اور مس مرأۃ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قرآن کی آیت **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** سے لمس بالید مراد لیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ جماع مراد لیتے ہیں جب امام صاحب رحمہ اللہ جماع مراد لیتے ہیں تو عورت کو محض ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

دوسری بات: عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت شرعیہ نہ ہونے پر دلیل

لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ.... إلخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کے حجت شرعی نہ ہونے کی دلیل ذکر فرما رہے ہیں اور دلیل یہ ہے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل بھی صحیح ہے لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے۔ جیسے قیء کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس پر دلالت تو کرتا ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین سے وضو ٹوٹنے کا اصول صحیح ہے، اس لیے کہ یہ حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن اس فرع (یعنی قیء کا ناقض وضو ہونا) کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا، تاکہ دوسرے مسئلے کو اس کے اصل پر متفرع کیا جائے۔ جیسے قیء کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس اُصول کو تو ثابت کرتا ہے کہ ماخرج من غیر السبیلین ناقض وضو ہے، لیکن اس اُصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال شرعیہ کے مشروع ہونے کو ثابت کرتی ہے، تاکہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع کیا جائے۔

الدرسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

فَصْلٌ: اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلْبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى، ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ بِصَرِيْحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ، عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ؛ فَإِنَّهُ لَا سَبِيْلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ، وَلِهٰذَا إِذَا اِشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ، فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً، فَأَخْبَرَهُ عَدْلٌ أَنَّهُ نَجِسٌ، لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّئُ بِهِ، بَلْ يَتَيَمَّمُ، وَعَلٰى اِعْتِبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا: إِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ أَقْوَى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ، حَتَّى سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ، وَمِثَالُهُ فِيْ مَا إِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ ابْنِهِ لَا يُحَدُّ، وَإِنْ قَالَ: عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ، وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ؛ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِيْ مَالِ الْاِبْنِ، قَالَ ﷺ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ». فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِيْ ذٰلِكَ، وَلَوْ وَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةَ أَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ، حَتَّى لَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ، وَلَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَدُّ؛ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِيْ مَالِ الْأَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ، فَاعْتُبِرَ رَأْيُهُ، وَلَا يَثْبُتُ نَسْبُ الْوَلَدِ وإِنْ اِدَّعَاهُ.

ترجمہ: مجتہد پر ضروری ہے کسی واقعہ کے حکم کو تلاش کرنا کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ النص سے ہو یا دلالۃ النص سے ہو جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لیے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دیدے تو اس آدمی کے لیے تحری کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہو گا بلکہ تیمم کرے گا۔ اور اس اعتبار سے کہ قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم ہوتا ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے اس لیے بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ

پر حرام ہے اور باندی کے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا وطی کرنے والے باپ سے اس لیے کہ باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) "تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے"۔ اس لیے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا باندی سے وطی کے حلال اور حرام ہونے میں۔ اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حلال و حرام ہونے میں حتی کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہو گی اور اگر کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہیں ہو گی کیونکہ ملک کا شبہ باپ کے مال میں بیٹے کے لیے نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہو گا اگرچہ بیٹے نے اس کا دعوی کیا ہو۔

تیرہواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات:

یہ فصل حقیقت میں قیاس کے باب کے لیے بطور تمہید کے ذکر کی جارہی ہے، جس میں قیاس کے لیے شرائط کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اس فصل کا اجماع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اب آج کے درس کی پانچ باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات :	رائے پر عمل کرنے کی شرط
دوسری بات:	نص کے ہوتے ہوئے رائے پر عمل جائز نہ ہونے کی دو مثالیں
تیسری بات :	ایک اُصول کہ عمل بالرائے کا مرتبہ عمل بالنص سے کم تر ہونے کا ذکر
چوتھی بات :	شبہ، شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کی تعریفات اور شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کا حکم
پانچویں بات :	شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کی مثالیں

پہلی بات: رائے پر عمل کرنے کی شرط

رائے پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسئلہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں موجود نہ ہو۔ چناں چہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی عبارۃ النص یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے مسئلہ معلوم ہو گیا تو قیاس اور رائے کی طرف

رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ قیاس کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسئلہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں موجود نہ ہو۔

دوسری بات: نص کے ہوتے ہوئے رائے پر عمل جائز نہ ہونے کی دو مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی مکلف پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور ایک آدمی نے اس کو قبلہ کے بارے میں خبر دے دی کہ قبلہ اس طرف ہے، تو اس کو تحری کرنا اور رائے پر عمل کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ تحری قیاس اور رائے کے مرتبہ میں ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی کو ایسا پانی مل گیا جس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہ ہو، پھر اس کو ایک عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے اب وہ شخص یہ سمجھ کر کہ پانی تو اصلاً پاک تھا، لہذا ابھی بھی پاک ہے، تو اس پانی سے وضو کرے تو یہ وضو درست نہ ہو گا، بلکہ وہ تیمم کرے گا کیونکہ استصحاب حالت پر موجودہ حالت کو قیاس کرنا یہ قیاس کی ایک قسم ہے۔ اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

تیسری بات: ایک اُصول کہ عمل بالرائے کا مرتبہ عمل بالنص سے کم تر ہونے کا ذکر

اُصول تو یہ ہے کہ رائے کا درجہ نص سے کم ہے، لہذا نص کے ہوتے ہوئے رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اُصول پر مصنف رحمہ اللہ ایک مسئلہ متفرع فرمارہے ہیں وہ یہ کہ شبہ بالمحل معتبر ہو گا اور شبہ فی الظن معتبر نہ ہو گا۔

چوتھی بات شبہ، شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کی تعریفات اور شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کا حکم

شبہ کی تعریف: کسی چیز کا ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا، حالانکہ وہ چیز ثابت نہ ہو۔

شبہ بالمحل کی تعریف: ایسی کوئی دلیل پائی جائے (قرآن یا حدیث میں) کہ جس کے اندر کسی چیز کا حلال ہونا معلوم ہو یا حرام ہونا، مگر کسی مانع کی وجہ سے اس کی حلت و حرمت کا اثر ظاہر نہ ہو۔ اس کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں۔

شبہ فی الظن کی تعریف: آدمی کسی ایسی چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لے جو واقعۃً حلت اور حرمت کی دلیل نہ ہو۔

یہاں یہ بات سمجھیے کہ شبہ بالمحل کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف ہوتا ہے۔

شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کا حکم: شبہ بالمحل میں بندے کا ظن ساقط ہو جاتا ہے اور شبہ فی الظن میں بندے کا ظن ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم تر ہے، اسی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ شبہ بالمحل شبہ فی الظن کے مقابلہ میں اقوی ہے۔ چنانچہ شبہ بالمحل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہو گا، اس لیے کہ جب قوی شبہ موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے بندے کے لیے اپنے شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اگرچہ شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے۔

پانچویں بات: شبہ بالمحل اور شبہ فی الظن کی مثالیں

شبہ بالمحل کی مثال: مثلاً کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی، جس کے حلال ہونے کا شبہ نص **أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ** (یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) والی حدیث کی وجہ سے موجود ہے۔ اور یہ شبہ بالمحل ہے، اگرچہ باپ یہ کہتا ہو کہ مجھے اس بات کا علم تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے وہ شبہ بالمحل ہے اور شبہ بالمحل میں حرمت اور حلت کے سلسلے میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس باپ کا ظن یہ کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے، ساقط ہو گیا اور حدیث **أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ** سے باپ کی ملک کا جو شبہ پیدا ہوا تو وہ شبہ بالمحل ہے، یعنی دلیل شرعی سے شبہ پیدا ہوا ہے، لہٰذا شبہ بالمحل معتبر ہو گا اور شبہ فی الظن ساقط ہو گا۔ پس باپ کے ظن کا اعتبار نہ ہو گا اور نہ ہی اس پر حد جاری ہو گی کیونکہ حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

شبہ فی الظن کی مثال: بیٹے نے اگر باپ کی باندی سے وطی کی تو اس وطی کی حلت اور حرمت میں بیٹے کے ظن اور گمان کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے، مگر پھر بھی میں نے اس سے وطی کی ہے تو اس پر حدِ زنا ہو گی، اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا۔ تو یہ شبہ بالمحل نہ ہوا اور نہ ہی شبہۃ الظن ہوا، لہٰذا اس پر حدِ زنا ہو گی۔

لیکن اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے اس کو حلال سمجھ کر وطی کی ہے، تو اب حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا، اس لیے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لیے فائدہ حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ بغیر اجازت کے ایک دوسرے کے مال سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے حدِ زنا ساقط ہو جائے گی اور بیٹے کی وطی سے پیدا شدہ لڑکے کا نسب اس بیٹے سے ثابت نہیں ہو گا۔

الدرسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ، فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ، يَمِيْلُ اِلَى السُّنَّةِ، وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ، يَمِيْلُ اِلٰى آثَارِ الصَّحَابَةِ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ، ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ، يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا؛ لِاَنَّهُ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: اِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ، لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا، بَلْ يَتَيَمَّمُ، وَلَوْ كَانَ مَعَه ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ، يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ، وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ، فَثَبَتَ بِهٰذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ اِنْعِدَامِ دَلِيْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا، ثُمَّ اِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرِّيْهِ بِالْعَمَلِ، لَا يَنْتَقِضُ ذٰلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّي. وَبَيَانُهُ فِيْمَا اِذَا تَحَرَّى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ، وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا، ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْآخَرِ، لَا يَجُوْزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخَرِ؛ لَأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ، فَلَا يَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّي، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ، ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ، وَوَقَعَ تَحَرِّيْهِ عَلٰى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ اِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ، فَأَمْكَنَ نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ. وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلِ «الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ» فِيْ تَكْبِيرَاتِ الْعِيْدِ، وَتَبَدُّلَ رَأْيِ الْعَبْدِ، كَمَا عُرِفَ.

ترجمہ: پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف میلان (رجوع) اختیار کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف میلان (رجوع) اختیار کرے گا۔ پھر جب دو قیاس متعارض ہو جائیں مجتہد کے نزدیک تو وہ سوچ وبچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیوں کہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کمتر تو کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر ان دونوں کے درمیان تحری نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر ان دونوں کے درمیان تحری کرے گا اس لیے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رائے و قیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی

تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ظہر کی نماز ایک کپڑے کے ساتھ پڑھی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لیے دوسرے کپڑے کے ساتھ جائز نہیں ہوگا عصر کی نماز ادا کرنا اس لیے کہ اس کی پہلی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی پس یہ پختہ تحری، تحریٔ محض سے باطل نہیں ہوگی اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلے کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری دوسری جہت پڑ گئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لیے کہ قبلہ منتقل ہوسکتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح اور اسی اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جیسا کہ یہ (اپنی جگہ) معلوم ہو چکے ہیں۔

چودہواں درس

آج کے درس میں چھ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : تعارض کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف

دوسری بات: رفع تعارض کی صورتیں اور مثالیں

تیسری بات : نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں

چوتھی بات : ایک اُصول کہ وہ تحرّی جو عمل کے ساتھ مؤکد ہو اس کو تحرّی محض باطل نہیں کر سکتی

پانچویں بات: مذکورہ اُصول پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

چھٹی بات : ایک اصول کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہو سکتا ہے اس پر متفرع مسائل

پہلی بات : تعارض کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف

لغوی معنی: تعارض لغت میں بطریق مقابلہ مخالفت کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف: تعارض یہ ہے کہ دو متساوی حجتوں میں اس طور پر تقابل ہو کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو گویا ایک حجت کسی چیز کے ثبوت کو چاہتی ہو اور دوسری حجت کے انتفاء کو۔

دوسری بات: رفع تعارض کی صورتیں

پہلی صورت : اگر دو نصوں کے درمیان تعارض ہو اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کی تاریخ معلوم کی جائے گی اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متأخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متأخر مقدم کے لیے ناسخ ہے۔

دوسری صورت: اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی، اگر وجہ ترجیح معلوم ہو گئی تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائے گا۔

تیسری صورت: اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکے تو بعد والی حجت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی ترتیب یہ ہو گی کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر جن حضرات کے نزدیک صحابی کی تقلید علی الاطلاق جائز ہے مدرک بالقیاس اقوال میں بھی اور غیر مدرک بالقیاس اقوال میں بھی تو ان کے نزدیک احادیث میں تعارض کے وقت پہلے آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر آثار صحابہ نہ ہوں تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جن حضرات کے نزدیک مدرک بالقیاس اقوال میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے تو ان کے نزدیک آثار صحابہ اور قیاس صحیح دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اور اگر صحابی کے قول اور قیاس میں تعارض ہو گیا تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو قیاسوں میں تعارض ہو گیا تو احناف کے نزدیک تحری کرنا واجب ہو گا یعنی قلب جس کے حق ہونے کی شہادت دے گا اس پر عمل کرنا واجب ہو گا اور شوافع کے نزدیک بغیر تحری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہو گا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ایک پر عمل کرنا واجب ہو گا کیونکہ قیاس کے بعد ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

رفع تعارض کی مثالیں

پہلی مثال: دو آیتوں میں تعارض کے وقت حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **فَاقْرَؤُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**، دوسری آیت میں ارشاد ہے **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَانْصِتُوْ**، پہلی آیت میں چونکہ نماز کے بارے میں ہے اس لیے اس کی وجہ سے مقتدی پر قرأت کرنا واجب ہے اور دوسری آیت قرأت کی نفی کرتی ہے اور مقتدی کے لیے سکوت کو واجب کرتی ہے اب وجوب قرأت اور وجوب انصات (خاموشی) کے درمیان تعارض ہے لہٰذا حدیث شریف **مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَأَةُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَأَة** کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دوسری مثال: دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جیسے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلّٰى صَلٰوةَ الْكَسُوْفِ بِرُكُوْعٍ وَسَجْدَتَيْنِ** اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ کسوف کی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدیں ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے **اَنَّهُ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ بِاَرْبَعِ رُكُوْعَاتٍ وَاَرْبَعِ سَجْدَاتٍ** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ پس ان دونوں حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا گیا اور وہ اس طرح سے کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے صلاۃ

کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو دو سجدے فرض قرار دے دیئے گئے۔

تیسری بات: نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں

پہلی مثال: اگر مسافر کے پاس دو برتنوں میں پانی ہو اور ان میں سے ایک برتن کا پانی پاک ہو اور دوسرے برتن کا پانی ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس برتن کا ناپاک ہے؟ تو ایسی صورت میں مسافر کے لیے تحرّی کرکے کسی ایک برتن کے پانی کو پاک قرار دے کر اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمم کرکے نماز پڑھے گا، اس لیے کہ تحری کرکے پاک کو متعین کرنا قیاس ہے اور قیاس پر عمل کرنے کے لیے شرط ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ اور یہاں قیاس سے اوپر والی دلیل یعنی نص موجود ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرلو"۔ اس میں مٹی کو پانی کا بدل قرار دیا گیا ہے، اس لیے اس نص پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ وہ مسافر تیمم کرکے نماز پڑھے گا۔

دوسری مثال: اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں، ان میں سے ایک کپڑا پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کون سا کپڑا پاک ہے اور کون سا ناپاک ہے؟ تو اس صورت میں وہ تحری کرے گا اور جس کپڑے کو پاک سمجھے گا اسے پہن کر نماز پڑھے گا۔ کیونکہ کپڑے کا ایسا کوئی بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

خلاصہ یہ کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر اسی وقت عمل کرنا جائز ہے جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

چوتھی بات: ایک اُصول کہ وہ تحری جو مؤکد بالعمل ہو اس کو تحری محض باطل نہیں کرسکتی

مثلاً کسی شخص کے پاس دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک کپڑا پاک ہو اور دوسرا ناپاک ہو اور اس کو یہ بھی علم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا کپڑا پاک ہے اور کون سا ناپاک ہے؟ تو وہ تحری کرے گا۔ چنانچہ اس نے تحری کرکے ان میں سے ایک کپڑے کو پاک سمجھ کر اس میں ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر عصر کے وقت تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوگئی تو اس کے لیے دوسری تحری پر عمل کرکے دوسرے کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی ہے، لہٰذا اس نے جس کپڑے کو پہن کر ظہر پڑھی ہے اسی کپڑے کو پہن کر عصر بھی پڑھے گا کیونکہ پہلی والی تحری مؤکد بالعمل ہوگئی ہے اور دوسری تحری محض ہے، جس کا اعتبار نہ ہوگا۔

پانچویں بات: مذکورہ اصول پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: یہ ہے کہ مؤکد تحری تحری محض سے باطل نہیں ہوتی حالانکہ ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ مؤکد تحری تحری محض سے باطل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوجائے اور وہ تحری کرکے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف پڑھ

لے، پھر جب عصر کا وقت ہو تو اس کی تحری تبدیل ہو جائے اور دوسری جہت کی تحری ہو جائے کہ قبلہ دوسری جہت کی طرف ہے، تو وہ عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے گا۔ حالانکہ پہلی جہت کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو گئی ہے، تو یہ مؤکد تحری محض تحری سے باطل نہیں ہونی چاہیے حالانکہ ہم یہاں دیکھتے ہیں کہ مؤکد تحری باطل ہو رہی ہے ؟

جواب: تحری فی الثوب اور تحری فی القبلۃ میں فرق ہے اور وہ اس طرح کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ پس ابتداء اسلام میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ تھا پھر بیت المقدس ہو گیا اس کے بعد قیامت تک کے لیے بیت اللہ شریف ہی قبلہ ہے، اسی طرح مسجد حرام میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ عین کعبہ اور حدود حرم میں نماز ادا کرنے والے کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور حدود حرم سے باہر نماز ادا کرنے والے کا قبلہ جہت حرم ہے۔ پس جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو نمازی کی دوسری تحری پہلی تحری کے لیے ناسخ بن جائے گی جیسے بعد والا حکم پہلے حکم کے لیے ناسخ بن جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ناپاک کپڑے میں نجاست جب حلول کر گئی تو اب وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی اور جب نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں بھی نہیں ہو گی اور جب کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہ ہو گا اور پہلی تحری چونکہ مؤکد بالعمل ہے اس لیے وہ راجح ہو گی۔

چھٹی بات: ایک اصول کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتیں ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہو سکتا ہے اس پر متفرع مسئلہ

مسئلہ: جامع کبیر میں امام محمد رحمہ اللہ نے تکبیرات عیدین کا مسئلہ ذکر کیا ہے کہ تکبیرات عیدین کی تعداد میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک چھ تکبیریں زائد ہیں یہ قول احناف کا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک دس تکبیریں زائد ہیں اور یہ قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اب اگر امام نے نماز شروع کی عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق یعنی پہلی رکعت میں پانچ تکبیریں زائد کہیں دوسری رکعت میں اس کی رائے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے ساتھ ہو گئی تو دوسری رکعت میں تین تکبیریں زائد کہے گا کیونکہ تکبیرات ان چیزوں میں سے ہیں جو انتقال کا احتمال رکھتی ہیں تو حکم کا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا ممکن ہو گا گویا پہلا مذہب اس کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہے۔

تمرینات

سوال نمبر ۱ : اجماع کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کریں؟

سوال نمبر ۲ : اجماع کی شرعی حیثیت اور اس کی اقسام لکھیں؟

سوال نمبر ۳ : ان تمام اقسام کے اجماع کی حیثیت کیا ہے؟

سوال نمبر ۴ : اجماع کی کوئی اور تقسیم بھی ہے؟ اگر ہے تو اس کی وضاحت کریں؟

سوال نمبر ۵ : اجماع کی ایک قسم عدم القائل بالفصل ہے اس کی وضاحت کیجیے؟

سوال نمبر ۶ : عدم القائل بالفصل کی اقسام ذکر کریں اور مثالیں دیں؟

سوال نمبر ۷ : مجتہد حادثہ کے حکم پر کیسے استدلال کرے گا؟

سوال نمبر ۸ : جب صریح نص موجود ہو تو تحری کے جائز نہ ہونے پر مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۹ : پہلے شبہ کی تعریف کریں پھر شبہ فی المحل اور شبہ فی الفظن کے درمیان فرق واضح کریں؟

سوال نمبر ۱۰: شبہ بالمحل کے مقابلہ میں شبہ بالظن (بالفعل) کو ساقط کرنے کی مثال ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۱: دو دلیلوں کے درمیان تعارض دور کرنے کا طریقہ کیا ہے ذکر کریں؟

سوال نمبر ۱۲: مجتہد تحری کی طرف رجوع کب کرے گا ذکر کریں؟

الأصل الرابع في القياس

قَالَ ﷺ لِمُعَاذِ ابْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه: «بم تقضي يا معاذ؟»، قال: بكتاب الله، قال ﷺ: «فإن لم تجد؟»، قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال ﷺ: «فإن لم تجد؟»، قال: أجتهد برأيي، فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما يحب ويرضاه».

الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

مصنف رحمہ اللہ اصول ثلاثہ: کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کی ابحاث سے فارغ ہونے کے بعد، اب یہاں سے قیاس کی بحث کو ذکر فرمارہے ہیں۔ اس بحث میں مصنف رحمہ اللہ نے کل دس فصلیں قائم فرمائی ہے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے

پہلی فصل: قیاس کے حجت شرعی ہونے پر چار دلائل

دوسری فصل: قیاس کے حجت شرعی ہونے کی پانچ شرطیں

تیسری فصل: قیاس شرعی کی وضاحت

چوتھی فصل: قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات

پانچویں فصل: ان امور کا ذکر جن کے ساتھ احکام شرع متعلق ہوتے ہیں

چھٹی فصل : احکام شرعیہ کا اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کا ذکر

ساتویں فصل: موانع کی چار اقسام

آٹھویں فصل: فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریفات

نویں فصل: عزیمت اور رخصت

دسویں فصل: احتجاج بلا دلیل کی چند اقسام

الدرسُ الخَامِسُ عَشَرَ

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ، يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيْلِ فِي الْحَادِثَةِ، وَقَدْ وَرَدَ فِيْ ذٰلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْآثَارُ، قَالَ ﷺ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه حِيْنَ بَعَثَهُ اِلَى الْيَمَنْ قَالَ: «بِمَ تَقْضِيْ يَا مُعَاذُ»؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللهِ تَعَالَى، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ»؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ»؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ، فَصَوَّبَهُ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «اَلْحَمْدُ للهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللهِ عَلٰى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ». وَرُوِيَ أَنَّ اِمْرَأَةً خَثْعَمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِيْ كَانَ شَيْخًا كَبِيْرًا أَدْرَكَهُ الْحَجُّ وَلَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، فَيُجْزِئُنِيْ أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ؟ قَالَ: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلٰى أَبِيْكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ أَمَا كَانَ يُجْزِئُكِ»؟ فَقَالَتْ: بَلٰى! فَقَالَ: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ وَأَوْلٰى». أَلْحَقَ رَسُوْلُ اللهِ الْحَجَّ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِيَّةِ، وَأَشَارَ اِلٰى عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِي الْجَوَازِ، وَهِيَ اَلْقَضَاءُ، وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ. وَرَوَى اِبْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِيْ كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِـ«الشَّامِلِ» عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلَقِ بْنِ عَلِيٍّ: أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى رَسُولِ اللهِ ﷺ كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللهِ! مَا تَرَى فِيْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَمَا تَوَضَّأَ، فَقَالَ: «هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ». وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ. وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ رضي الله عنه عَمَّنْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ، فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا، ثُمَّ قَالَ: أَجْتَهِدُ فِيْهِ بِرَأْيِيْ، فَاِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ، وَاِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ، فَقَالَ: أُرٰى لَهَا مَهْرُ مِثْلِ نِسَائِهَا، لَا وَكَسَ فِيْهَا وَلَا شَطَطَ.

ترجمہ: قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اوپر والی دلیل کے نہ ہونے کے وقت، اور اس کے شرعی حجت ہونے میں کئی احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار وارد ہوئے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے اس وقت ارشاد فرمایا جب ان کو یمن کی طرف بھیجا، اور فرمایا اے معاذ! کس چیز کے ذریعے فیصلہ کروگے، معاذ نے کہا کتاب اللہ کے ذریعہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ ،تو معاذ نے کہا حدیث رسول کے ذریعے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ، تو معاذ نے فرمایا میں اپنے

قیاس سے اجتہاد کروں گا پس رسول اللہ ﷺ نے ان کی بات کو درست قرار دے دیا اور ارشاد فرمایا ساری تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جس سے وہ راضی ہوتا ہے، اور مروی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرا باپ بہت زیادہ بوڑھا ہے اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا میرے لئے کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج ادا کروں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا یہ بتاؤ کہ اگر تیرے باپ پر قرض ہوتا اور تو اس کی طرف سے ادا کر دیتی تو کیا وہ تیرے لئے کافی نہ ہوتا؟ اس عورت نے کہا کیوں نہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ کا قرض ادا ہونے کے لیے زیادہ حقدار اور لائق ہے رسول اللہ ﷺ نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ ملایا ہے اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا وہ قضا یعنی ادائیگی ہے، اور یہی تو قیاس ہے اور ابن صباغ رحمہ اللہ جو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب "الشامل" میں قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا گویا کہ وہ دیہاتی لگ رہا تھا، اس نے کہا اے اللہ کے نبی آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضوء کرنے کے بعد اپنی شرمگاہ کو ہاتھ لگا لے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا وہ بھی تو اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہے، اور یہی قیاس ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہیں کیا گیا تھا اور اس عورت کا شوہر دخول سے پہلے ہی مر گیا تھا، تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کی مہلت مانگی پھر فرمایا میں اس مسئلہ کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کر کے بتاؤں گا، اگر وہ قیاس صحیح ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے، اور فرمایا میں خیال کرتا ہوں کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہے (یعنی اس کے خاندان کی عورتوں کے مہر کے برابر ہوگا) نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی ہوگی۔

پندرہواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی، مگر اس سے پہلے تین اہم تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات: قیاس کا لغوی معنی

- لغت میں قیاس کے معنی مساوات اور برابری کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ **فُلَانٌ يُقَاسُ بِفُلَانٍ** فلاں فلاں کے برابر اور مساوی ہے۔

- اسی طرح قیاس کے معنی اندازہ کرنے کے بھی آتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ قَسَسْتُ الْأَرْضَ بِالْقَصْبَةِ میں نے بانس سے زمین کا اندازہ کیا۔ اور جیسے کہا جاتا ہے کہ قِسِّ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ یعنی ایک جوتے کا دوسرے جوتے سے اندازہ کر۔

دوسری بات: قیاس کی اصطلاحی تعریف سے متعلق چند اقوال

۱. تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرَعِ بِعِلَّةٍ مُّتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا ایسی علت کی وجہ سے جس میں اصل اور فرع دونوں متحد ہوں۔

۲. تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِيْ غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَعِلَّةٌ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ یعنی حکم کا غیر منصوص علیہ میں مرتب اور ثابت کرنا اس علت کی وجہ سے جو منصوص علیہ میں موجود ہے۔

۳. تَقْدِيْرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ یعنی فرع کو حکم اور علت میں اصل کے برابر کرنا۔

تیسری بات: ارکان قیاس کی وضاحت

اصل: یعنی مقیس علیہ جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے۔

فرع: یعنی مقیس جس کو اصل پر قیاس کر کے اس کا حکم جاننا مقصود ہوتا ہے۔

حکم: جو بات اصل (یعنی مقیس علیہ): کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت شدہ ہو۔

علّت: یعنی وہ وصف جو اصل و فرع کے درمیان مشترک ہو جس کی بنا پر منصوص کا حکم غیر منصوص علیہ میں ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسے شراب کی حرمت کا حکم نص سے ثابت ہے اور اور علت نشہ آور ہونا ہے۔ یہی علت بھنگ میں بھی موجود ہے، لہذا شراب کی طرح بھنگ بھی حرام ہو گی۔

اب آج کے درس میں قیاس کے حجت شرعی ہونے پر چار دلائل ذکر کیے جائیں گے

قیاس کے حجت شرعی ہونے کی چار دلیلیں ہیں۔

جن کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جا رہی ہے۔

پہلی دلیل: رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم اور قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا کہ "اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے"؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپ ﷺ نے پھر سوال کیا کہ "اگر تم وہ حکم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے"؟ انہوں نے عرض کیا سنت رسول سے۔ آپ ﷺ نے پھر سوال کیا کہ "اگر تم وہ حکم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے"؟ تو انہوں نے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے، یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا۔ یہ سن کر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو

اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے"۔

طرز استدلال: حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا قول **أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ** کہنے پر رسول اللہ ﷺ کا خوشی اور مسرت کا اظہار فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

دوسری دلیل: قبیلہ خثعم کی ایک عورت جس کا نام اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا ہے، آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میرا باپ بوڑھا ہو گیا ہے اور اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا ہے، ایسی صورت میں اگر میں اس کی طرف سے حج کرلوں تو کیا وہ حج کافی ہو جائے گا؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تیرے باپ پر قرضہ ہوتا اور تُو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ تیری طرف سے کافی نہ ہوتا؟ تو اس عورت نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ! ضرور کافی ہوتا۔ اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے اللہ کی بندی! اللہ کا قرضہ تو بدرجہ اولیٰ ادا ہو جائے گا۔

طرز استدلال: دیکھیں اللہ کے نبی ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ قیاس کیا ہے، جس طرح حقوق مالیہ میں کوئی شخص دوسرے کا حق ادا کرے تو ادا ہو جاتا ہے اسی طرح حج بھی دوسرے کی طرف سے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام قیاس ہے۔

تیسری دلیل: قیس بن طلق سے مروی ہے کہ ایک بدوی شخص آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر (یعنی عضو تناسل) کو چھوے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ** ذکر بھی تو جسم کا ایک ٹکڑا ہی ہے، یعنی جس طرح دوسرے اعضا کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔

طرز استدلال: یہاں پر بھی اللہ کے نبی ﷺ نے عضو تناسل کو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دوسرے اعضا کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح عضو تناسل بھی ایک عضو ہے اس کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

چوتھی دلیل: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے شوہر مر گیا، تو عورت کے لیے مہر ہوگا یا نہیں ہوگا؟ اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس مسئلہ میں قیاس اور اجتہاد کروں گا، اگر وہ قیاس صحیح ہوگا تو اللہ کی طرف سے ہوگا، اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد یعنی میری طرف سے ہوگا۔ پھر ایک مہینہ کے بعد وہ عورت آئی تو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایسی عورت کے لیے مہر مثل ہوگا، نہ اس مہر مثل میں کمی ہوگی نہ ہی زیادتی۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

فائدہ: حجیت قیاس پر آیت قرآن سے استدلال **فَاعْتَبِرُوْا يٰاُولِي الْاَبْصَارِ** اے عقل والو عبرت حاصل کرو۔ اعتبار کہتے ہیں: **رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهٖ** یعنی شئے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا۔ آیت کا مطلب ہے کہ دوسری چیزوں پر قیاس کرکے نصیحت حاصل کرو، لہذا **اِعْتَبِرُوْا** بمعنی **قِيْسُوْا** ہے۔

الدرسُ السَّادِسُ عَشَرَ

فَصْلٌ: شُرُوْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ: أَحَدُهَا: أَنْ لَا يَكُوْنَ فِيْ مُقَابِلَةِ النَّصِّ، وَالثَّانِيْ: أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ، وَالثَّالِثُ: أَنْ لَا يَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، وَالرَّابِعُ: أَنْ يَقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغْوِيٍّ، وَالْخَامِسُ: أَنْ لَا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ. وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِيْ مُقَابِلَةِ النَّصِّ: فِيْمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: اِنْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا، قَالَ السَّائِلُ: لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ، مَعَ أَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ أَعْظَمُ جِنَايَةٍ، فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ؟ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِيْ مُقَابِلَةِ النَّصِّ، وَهُوَ حَدِيْثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهِ سُوْءٌ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا: جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ، فَيَجُوْزُ مَعَ الْأَمِيْنَاتِ، كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابِلَةِ النَّصِّ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: «**لَا يَحِلُّ لِاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا أَبُوْهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُوْ رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا**». وَمِثَالُ الثَّانِيْ: وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ: مَا يُقَالُ: النِّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ، فَاِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ آيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ اِلَى التَّقْيِيْدِ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا: اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ بِالْخَبَرِ، فَيَشْتَرِطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ، كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ اِلَى الْقَيْدِ.

ترجمہ: قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو اور ر دوسری شرط یہ ہے کہ احکام نص میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ اور نص

کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال اس واقعہ میں ہے جسے نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے نماز میں قہقہہ کا مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اس سے وضوء ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا کہ اگر کوئی آدمی نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگائے تو اس سے اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا باوجود اس کے کہ پاک دامن عورت کو تہمت لگانا بڑا جرم ہے تو قہقہہ سے وضوء کیسے ٹوٹے گا حالانکہ قہقہہ کا جرم تہمت کے جرم سے کم ہے یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی، اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ عورت کا محرم کے ساتھ حج کرنا جائز ہے تو با اعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہو گا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور نص نبی علیہ السلام کا وہ فرمان ہے کہ حلال نہیں ہے اس عورت کے لئے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ بات کہ وہ تین دن تین رات سے زیادہ سفر کرے مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ شوہر یا کوئی محرم رشتہ دار ہو اور دوسری شرط کی مثال یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن ہو" وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ وضوء میں نیت کرنا شرط ہے تیمم پر قیاس کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ یہ قیاس وضوء کی آیت کو مطلق ہونے سے مقید کرنے کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ شریف کے طواف کا نماز کی طرح ہونا ثابت ہے حدیث سے اس لئے طواف کے لئے وضوء اور ستر عورت شرط ہو گا نماز کی طرح یہ قیاس بھی اطلاق سے تقیید کی طرف طواف کی نص کے متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

سولہواں درس

قیاس کے حجت شرعی ہونے کی شرائط

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط

دوسری بات: قیاس کی شرط اول فوت ہونے کی مثال

تیسری بات: قیاس کی شرط ثانی فوت ہونے کی مثالیں

پہلی بات: قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط

قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جارہی ہے۔

پہلی شرط: قیاس نص کے مقابل اور معارض نہ ہو۔ نص سے مراد ہے: آیت قرآنی، یا حدیث، یا فقیہ صحابی کی رائے ہو کیونکہ یہ نص قطعی ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا۔

دوسری شرط: قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم متغیر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً اگر نص کے ذریعہ مطلق حکم ثابت ہے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم مطلق ہی ثابت ہو۔ یہ نہ ہو کہ نص کے ذریعہ تو حکم مطلق ثابت ہو اور قیاس کے ذریعہ حکم مقید ثابت ہو۔

تیسری شرط: جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنیٰ نہ ہو۔ چنانچہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو گا۔

چوتھی شرط: علت بیان کرنے کا مقصد دوسری چیز میں حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو، نہ کہ حکم لغوی کو۔ لہذا اگر وہ حکم حکم شرعی نہیں ہو گا تو فرع کی طرف اس کا متعدی کرنا صحیح نہ ہو گا۔

پانچویں شرط: فرع منصوص علیہ نہ ہو، یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس کیا جارہا ہے اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ حکم منصوص علیہ کے لیے اگر قیاس کیا جائے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں: وہ قیاس نص کے موافق ہو گا یا مخالف ہو گا۔ پس اگر موافق ہے تو نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے اور اگر مخالف ہے تو وہ قیاس مردود ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

دوسری بات: قیاس کی شرط اول فوت ہونے کی مثال

نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال: حضرت حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ٹوٹ جائے گا۔ اس پر سائل نے کہا کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر پاک دامن عورت پر تہمت لگا دے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا گناہ کبیرہ اور بڑی جنایت ہے۔ پس قہقہہ جو کہ تہمت لگانے سے کم درجہ کا گناہ ہے اس سے کیسے وضو ٹوٹے گا؟

ملاحظہ فرمائیں کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا حکم نص یعنی حدیث سے ثابت ہے۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک دیہاتی سامنے سے آ رہا تھا جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور قریب میں ایک گڑھے میں گر گیا، جس پر بعض مقتدی صحابہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے، اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **مَنْ قَهْقَهَ مِنْكُمْ فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيْعًا** یعنی تم میں سے جو نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ اپنا وضو بھی لوٹا دے اور نماز بھی۔ اب نص تقاضا کرتی ہے کہ قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہو اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو اس لیے کہ خروج نجاست نہیں پایا گیا اور جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہو گا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ صحیح نہیں

ہوتا ہے لہٰذا یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

تیسری بات: قیاس کی شرط ثانی فوت ہونے کی مثالیں

شرط ثانی یہ ہے کہ اس قیاس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم تبدیل نہ ہو رہا ہو۔

پہلی مثال: جیسے کوئی آدمی یہ کہے کہ وضو میں نیت شرط ہے اس کو قیاس کرے تیمم پر کہ جیسے تیمّم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہوگی تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں قیاس کی شرط ثانی فوت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ آیت وضو جو کہ غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح رأس میں مطلق تھی اس میں نیت کی شرط لگانے کی وجہ سے مقیّد بنانا لازم آرہا ہے۔ پس نص مطلق کو مقید بنانا حکم شرعی کو تبدیل کرنا ہے، لہٰذا یہ قیاس معتبر نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: اسی طرح حدیث مبارکہ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ یعنی بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے۔ اب اگر کوئی آدمی طواف کو نماز پر قیاس کرتے ہوئے یہ شرط لگائے کہ جیسے نماز میں طہارت اور ستر عورت شرط ہے اسی طرح طواف میں بھی یہ چیزیں شرط ہوں گی تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس قیاس کی وجہ سے نص یعنی حدیث طواف جو کہ مطلق تھی اسے ستر عورت اور طہارت کی شرط لگا کر مقیّد بنانا لازم آئے گا، جو کہ نص کے حکم کو تبدیل اور متغیر کرنا ہے، لہٰذا یہ قیاس معتبر نہیں ہوگا۔

الدَرسُ السَّابِعُ عَشَرَ

وَمِثَالُ الثَّالِثِ: وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ: فِيْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّيءِ بِنَبِيْذِ التَّمْرِ، فَاِنَّهُ لَوْ قَالَ: جَازَ بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى نَبِيْذِ التَّمْرِ، أَوْ قَالَ: لَوْ شُجَّ فِيْ صَلَاتِهِ، أَوِ احْتَلَمَ، يَبْنِي عَلٰى صَلَاتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا اِذَا سَبَقَهُ الْحَدَثُ لَا يَصِحُّ؛ لِاَنَّ الْحُكْمَ فِيْ الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ، فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ اِلَى الْفَرْعِ، وَبِمِثْلِ هٰذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ، فَاِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلَّتَيْنِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ. وَمِثَالُ الرَّابِعِ: وَهُوَ مَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ: فِيْ قَوْلِهِمْ: اَلْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ؛ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا؛ لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ، وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا، فَيَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا؛ لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بَطَرِيْقَةِ الْخُفْيَةِ، وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشَ فِيْ هٰذَا الْمَعْنَى، فَيَكُوْنُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ، وَهٰذَا قِيَاسٌ

فِي اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهِ أَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهُ فِي اللُّغَةِ. وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ: أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَدْهَمَ لِسَوَادِهِ، وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ، ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هٰذَا الْاِسْمَ عَلَى الزَّنْجِي وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرِ، وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ؛ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ، وَلِأَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ اِلٰى اِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرَقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ السَّرَقَةِ، وَهُوَ أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ، تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرَقَةِ، وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ أَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ، تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ.

ترجمہ: اور تیسری شرط کی مثال اور وہ ہے کہ جس کے معنی غیر معقول ہوں عقل میں آنے والا نہ ہو نبیذ تمر کے ساتھ وضوء کے جائز ہونے کے سلسلے میں ہے اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ دوسرے نبیذوں کے ساتھ وضوء کرنا جائز ہے نبیذ تمر پر قیاس کرنے کی وجہ سے یا کوئی کہے کہ اگر کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نماز میں احتلام ہو جائے تو اپنی نماز پر بنا کرے گا اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب نمازی کو حدث پیش آ جائے، تو یہ قیاس صحیح نہیں ہو گا اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے وہ غیر معقول ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہو گیا، اور اسی طرح اصحاب شوافع نے کہا کہ دو ناپاک مٹکے جب جمع ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے اور جب دونوں الگ الگ ہو جائیں تو وہ طہارت پر باقی رہیں گے اسصورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب نجاست دو مٹکوں میں گر جائے اس لئے کہ حکم اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو جائے تو غیر معقول معنی ہے۔ اور چوتھی شرط کی مثال اور وہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لئے ہوا ہو امر لغوی کے لئے نہ ہو" شوافع کے اس قول میں ہے کہ انگور کے جس شیرے کو پکا کر آدھا کر لیا گیا ہو وہ خمر ہے اس لئے کہ خمر، خمر اس لئے ہوتی ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ (مطبوخ منصف وغیرہ) بھی عقل کو چھپا دیتا ہے تو وہ بھی خمر ہو گا اس قیاس کی وجہ سے اور سارق سارق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور کفن چور بھی سارق کے ساتھ ہے اس معنی میں تو وہ سارق ہو گا اس قیاس کی وجہ سے اور یہ لغت میں قیاس کرنا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس اعتراف کے باوجود یہ کہ اسم (خمر اور سارق کا لفظ) وضع نہیں کیا گیا مطبوخ منصف اور نباش کے لیے لغت میں۔ اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب والے کالے گھوڑے کا نام ادہم رکھتے ہیں اس کے کالا ہونے کی وجہ سے اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے پھر اس لفظ کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے ہیں اور اگر

لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو یہ نام بولنا (سرخ کپڑے اور کالے حبشی پر) جائز ہوتا علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کا سبب بنے گا اور یہ اس لیے کہ شریعت نے سرقہ کو ایک قسم کے حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چھپکے سے لینا ہے تو ظاہر ہو گا سبب اصل میں ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے اور اسی طرح شریعت نے شراب پینے کو سبب بنایا ہے احکام کی ایک قسم کے لئے پھر جب ہم حکم کو معلق کر دیں اس چیز پر جو خمر سے عام ہے تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ۔

ستر ہواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : تیسری شرط فوت ہونے کی مثالیں

دوسری بات: قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی مثالیں

تیسری بات : قیاس لغوی کے فاسد اور باطل ہونے پر دو دلیلیں

پہلی بات: قیاس کی تیسری شرط فوت ہونے کی مثالیں

قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ خلاف قیاس نہ ہو۔

پہلی مثال: نبیذ تمر سے وضو کا جواز نص یعنی حدیث **تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ** (یعنی کھجور پاک ہے اور اس کا پانی پاک ہے) سے ثابت ہے، اس حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا معلوم ہوا ہے کیونکہ نبیذ تمر ماء مطلق نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص نبیذ شعیر (جو کا نبیذ) اور نبیذ زبیب (کشمش کا نبیذ) کو نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ نبیذ تمر سے جب وضو جائز ہے تو نبیذ شعیر اور نبیذ زبیب سے بھی وضو جائز ہو گا تو یہ قیاس صحیح نہ ہو گا؛ اس لیے کہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، جب کہ قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہو وہ خلاف قیاس نہ ہو۔ اب یہاں نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے کا حکم خلاف قیاس ہے، لہذا نبیذ شعیر اور نبیذ زبیب کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہو گا۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص کو نماز میں قی آجائے یا نکسیر آجائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو نص سے خلاف قیاس یہ حکم ثابت ہے کہ وہ شخص اس نماز کی بناء کرے گا، یعنی وضو کر کے آجائے اور جہاں سے نماز چھوڑی تھی وہیں سے دوبارہ شروع

کرلے۔ نص یہ ہے: مَنْ قَاءَأَوْرَعُفَ أَوْأَمْذِیَ فِيْ صَلَاتِهٖ فَلْيَتَوَضَّأَوَلْيَبْنِ عَلٰى صَلَاتِهٖ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ (جس شخص کو نماز میں قے آجائے یا نکسیر پھوٹے یا مذی نکلے تو وہ شخص وضو کرلے اور اپنی نماز پر بناء کرلے جب تک کہ اس نے کوئی بات نہ کی ہو)۔ اب یہ نص خلاف قیاس ہے، وہ اس طرح کہ نکسیر، قی اور مذی منافی نماز ہے اس کے باوجود اس نماز پر بناء کرنے کا حکم خلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔ اب اگر کسی آدمی کے سر میں نماز کی حالت میں چوٹ آجائے یا نماز میں نیند آجائے اور احتلام ہو جائے تو وہ بھی اسی طرح وضو اور غسل کے بعد اسی نماز پر بناء کرلے تو یہ قیاس درست نہ ہوگا؛ اس لیے کہ منصوص علیہ خود خلاف قیاس ہے، لہٰذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

تیسری مثال: اس مثال کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ پانی میں نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ ائمہ کرام کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ قلیل ماء میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اور اگر کثیر ماء میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ماءِ کثیر کسے کہیں گے؟ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو مٹکے کے برابر پانی ہو تو وہ کثیر ہوگا، اور احناف کے نزدیک دس گز لمبے اور دس گز چوڑے حوض کا پانی ماء کثیر ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو مٹکے اکھٹے کیے جائیں تو وہ پانی پاک ہو جاتا ہے، پھر دوبارہ پانی کو الگ الگ مٹکوں میں ڈالا جائے تو وہ پانی پاک ہی رہے گا وہ قیاس کرتے ہیں حدیث پر کہ إِذَابَلَغَ الْمَاءُقُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبْثَ (یعنی جب پانی دو مٹکوں کے برابر پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا) تو یہ قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث کی سند اور متن میں اضطراب ہے۔ لیکن مان بھی لیا جائے کہ حدیث صحیح ہے پھر بھی اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ حدیث خود غیر معقول اور خلاف قیاس ہے اس لیے کہ نجاست کے گرنے کے باوجود پانی کا ناپاک نہ ہونا اور پاک رہنا غیر معقول ہے تو اس پر دوسرے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری بات: قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی مثالیں

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل حکم شرعی کے لیے ہو، حکم لغوی کے لیے نہ ہو۔

پہلی مثال: اس مثال کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ خمر یعنی شراب کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ خمر کی تعریف یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا شیرہ جو بغیر پکائے محض رکھا رہنے سے جوش مارنے لگے اور گاڑھا ہو کر نشہ آور ہو جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا عین ہی حرام ہے، خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو، اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہوگا اور موجب حد ہوگا اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا۔ اس کے علاوہ دیگر نشہ آور چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے، ان کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور نہ غیر نشہ آور مقدار پینا حرام ہوگا، ان کی حرمت کا حکم صرف نشہ آور ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ مسلک احناف کا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انگور کا وہ شیرہ جو پکانے سے آدھارہ گیا ہو اور اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو تو وہ بھی خمر ہے۔ اس کے خمر ہونے کی علت یہ بتاتے ہیں کہ خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ مخامرۃ العقل ہے، (یعنی عقل کو مستور کر دیتی ہے) یعنی خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں۔ پس جس طرح انگور کے کچے شیرے سے بنائی گئی شراب عقل کو چھپا دیتی ہے اس وجہ سے حرام ہے، اسی طرح انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پکا کر آدھارہ گیا ہو وہ بھی عقل کو چھپا دیتا ہے اس لیے وہ بھی حرام ہو گا اور اسے بھی خمر کہا جائے گا۔ یہ قیاس کرنا قیاس کی شرط رابع فوت ہونے کی وجہ سے معتبر نہ ہو گا کیونکہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انگور کو کچے شیرہ انگور پر قیاس کر کے اس کو خمر کہنا یہ قیاس لغوی ہے جب کہ قیاس کی شرط رابع یہ ہے کہ وہ علت شرعی ہو، نہ کہ لغوی۔

دوسری مثال: امام شافعی رحمہ اللہ نباش (کفن چور) کو سارق پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح سارق پر سرقہ کی وجہ سے حد سرقہ لاگو ہوتی ہے اسی طرح نباش پر بھی کفن چوری کی وجہ سے حد لاگو ہو گی اور قیاس کی علت یہ بتاتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور اس معنی میں نبّاش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مردوں کا کفن خفیہ طریقے سے چراتا ہے۔ لہٰذا سارق پر قیاس کرتے ہوئے نباش بھی سارق کہلائے گا۔ یہ قیاس کرنا قیاس کی شرط رابع فوت ہونے کی وجہ سے معتبر نہ ہو گا کیونکہ نباش کے لیے سارق کا لفظ ثابت کرنا یہ قیاس لغوی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ خود اس بات کے معترف ہیں کہ لفظ سارق نبّاش کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

تیسری بات: قیاس لغوی کے فاسد اور باطل ہونے پر دو دلیلیں

پہلی دلیل: اہل عرب کالے رنگ کے گھوڑے کو "اَدہم" اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو "کُمیت" کہتے ہیں۔

"اَدہم" "دُھمۃ" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی کالا ہونا ہے۔ اور "کُمیت" "کُمتۃ" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی سرخ ہونا ہے۔

اب اہل عرب حبشی کو کالا ہونے کی وجہ سے ادہم نہیں کہتے، اسی طرح سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے ہیں۔ اگر اسماء لغویہ میں قیاس جاری ہوتا، یعنی قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو علت سواد پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی پر ادہم کا اور علت حُمرۃ (سرخی) پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کمیت کا اطلاق درست ہونا چاہیے تھا، حالانکہ یہ اطلاق جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لغت میں قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری دلیل: قیاس فی اللغۃ اس لیے بھی باطل ہے کہ قیاس لغوی کا اعتبار کرنے سے اسباب شرعیہ کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ شریعت نے قطع ید کا سبب سرقہ قرار دیا ہے، اب اگر ہم حکم یعنی قطع ید کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہو، جیسے یہ کہنا کہ سارق کو سارق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مردوں کا کفن خفیہ طریقے سے چُراتا ہے، لہٰذا سارق پر قیاس کرتے ہوئے نباش کو بھی سارق کہا جائے گا۔ تو اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ قطع ید کا سبب اصل میں وہ معنی ہیں جو سرقہ کے علاوہ ہیں، اور جب قطع ید

کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسرے معنی ہیں، یعنی مالِ غیر کو چپکے سے لینا تو شریعت نے قطع ید کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی سرقہ وہ باطل ہونا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح شریعت نے شُربِ خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے۔ اب اگر ہم حد خمر ایسے امر پر معلق کر دیں جو کہ خمر سے عام ہے، یعنی حد خمر کا سبب مخامرۃ العقل (عقل کو چھپا دینا) قرار دیں جو مطبوخ (پکا ہوا) اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہے، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب اصل میں خمر کے علاوہ ہے، یعنی مخامرۃ العقل۔ اور جب حد کا سبب خمر کے علاوہ ہے یعنی مخامرۃ العقل ہے، تو شریعت نے جس چیز کو حد کا سبب قرار دیا تھا یعنی خمر، تو اس کا باطل ہونا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔

الدَرسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ: وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ: كَمَا يُقَالُ: إِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَا يَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ، وَيَجُوْزُ لِلْمُحْصِرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ، وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِيْ أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ.

ترجمہ: اور پانچویں شرط کی مثال یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہو" جیسے کہ کہا جاتا ہے کافر رقبہ کو قسم اور ظہار کے کفارے میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور اگر ظہار کرنے والے آدمی نے کھانا دینے کے دوران جماع کر لیا تو وہ دوبارہ کھانا دے گا روزے پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور محصر کے لئے جائز ہے کہ وہ روزے رکھ کر حلال ہو جائے متمتع پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور متمتع جب ایام تشریق میں روزے نہ رکھ سکا تو وہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھ سکے گا قضاء رمضان پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

اٹھارہواں درس

آج کے درس میں قیاس کی پانچویں شرط فوت ہونے کی مثالیں ذکر کیے جائیں گے:

قیاس کی پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، یعنی فرع ایسی نہ ہو کہ جس پر نص وارد ہوئی ہو، اگر فرع منصوص علیہ ہوگی تو قیاس درست نہ ہوگا۔

پہلی مثال: کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق تحریری رقبہ کا حکم ہے، جب کہ کفارہ قتل خطامیں تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے۔ اب کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے ان میں بھی تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید لگانا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے مؤمنہ کی قید لگاتے ہیں یہ قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں قیاس کی پانچویں شرط فوت ہورہی ہے وہ اس طرح کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین فرع اور مقیس ہیں جو کہ خود منصوص علیہ ہیں جب کہ قیاس کی پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔ پس قیاس کی پانچویں شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہ ہوگا۔

دوسری مثال: کفارہ ظہار میں تین باتیں ذکر کی گئیں ہیں (۱) تحریر رقبہ (۲) صیام شہرین (۳) اطعام ستین مسکین۔ یہاں تحریر رقبہ اور صیام شہرین کے ساتھ عدم مسیس کی قید ہے، یعنی عورت سے جماع کرنے سے پہلے تحریر رقبہ اور صیام شہرین لازمی ہے۔ اگر کوئی شخص چند دن کفارہ کے روزے رکھنے کے بعد عورت سے جماع کرے تو از سر نو دوبارہ روزے رکھنے ہوں گے۔ لیکن اطعام ستین مسکین میں عدم مسیس کی قید نہیں ہے، یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے دوران اگر مظاہر نے جماع کیا تو از سر نو دوبارہ شروع سے کھانا کھلانا ضروری نہیں ہے کیونکہ اطعام میں عدم مسیس کی قید نہیں ہے لہٰذا اطعام ستین مسکین کو تحریر رقبہ اور صیام شہرین پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا کہ جس طرح تحریر رقبہ اور صیام شہرین میں عدم مسیس کی قید ہے اسی طرح اطعام میں بھی عدم مسیس کی قید ہوگی جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کرتے ہیں۔ پس یہ قیاس کرنا قیاس کی پانچویں شرط فوت ہونے کی وجہ سے درست نہ ہوگا، اس لیے کہ فرع یعنی اطعام کا حکم خود منصوص علیہ ہے لہٰذا اس کو دوسری چیز پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

تیسری مثال: مثال سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

- مُحصر کے لغوی معنی ممنوع کے آتے ہیں (جس کو روک دیا گیا ہو)۔ اور اصطلاح شرع میں محصر اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ حج یا عمرہ کی ادائیگی نہ کر سکے، مانع خواہ دشمن ہو، یا مرض ہو، یا حبس (قید) ہو۔
- تمتّع کے معنی فائدہ حاصل کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں متمتّع اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں کو ادا کرے۔

مثال: اگر کوئی شخص محصر کو متمتّع پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ مُحصر اگر ہدی پر قادر نہ ہو تو وہ بھی دس دن روزے رکھے گا، جس طرح متمتّع کا آیت **فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ** میں حکم ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کرتے ہیں تو یہ قیاس درست نہ

ہو گا کیونکہ اس میں قیاس کی پانچویں شرط فوت ہو رہی ہے، وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یہاں فرع منصوص علیہ ہے، یعنی مُحصر کے بارے میں آیت **وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ** موجود ہے، جس میں حکم ہے کہ وہ سر منڈوا کر حلال نہ ہو یہاں تک کہ ہدی اپنے محل یعنی حرم میں نہ پہنچے۔

چوتھی مثال: متمتع کے پاس اگر قربانی کا جانور نہ ہو تو اس کے بدلے میں دس دن روزے رکھے گا اس طرح کہ تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات روزے حج سے فارغ ہونے کے بعد رکھے۔ اب اگر وہ شخص تین روزے ایام حج میں نہ رکھ سکا، تو امام شافعی رحمہ اللہ ایام تشریق کے تین روزوں کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح رمضان کے روزوں کی قضا کی جاسکتی ہے اسی طرح متمتع شخص کے فوت شدہ تین روزوں کی بھی ایام تشریق کے بعد قضا کی جاسکتی ہے۔ احناف اس قیاس کو باطل کہتے ہیں کیونکہ اس میں قیاس کی شرط خامس فوت ہو رہی ہے، وہ یہ کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو اور یہاں فرع یعنی ایام تشریق کے روزے منصوص علیہ ہیں، لہٰذا اس کو دوسری چیز یعنی قضاء رمضان پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

الدَرسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ: هُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِيْ غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ، ثُمَّ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ، فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ: كَثْرَةُ الطَّوَافِ؛ فَاِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِئْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۚ﴾. ثُمَّ أَسْقَطَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ، فَقَالَ ﷺ: «وَالْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجْسَةٍ فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ». فَقَاسَ أَصْحَابُنَا جَمِيْعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَأْرَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَّافِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. بَيَّنَ الشَّرْعُ أَنَّ الْإِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيْرِ الْأَمْرِ عَلَيْهِمْ؛ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِيْ نَظْرِهِمْ مِنَ الْإِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيْرِهٖ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رضي الله عنه: اَلْمُسَافِرُ اِذَا نَوَى فِيْ أَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ؛ لِأَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدْنِهٖ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَأَنْ يَثْبُتَ لَهٗ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ، وَهُوَ إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوْلٰى.

ترجمہ: قیاس شرعی وہ حکم کا مرتب ہونا ہے غیر منصوص علیہ میں ایسے معنی کی بنا پر کہ وہ معنی اسی حکم کی علت ہو منصوص علیہ میں پھر اس معنی کا علت ہونا معلوم ہو گا کتاب اللہ سے اور سنت سے اور اجماع سے اور اجتہاد واستنباط سے۔ پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے اس لئے کہ کثرت طواف کو علت بنایا گیا ہے اجازت طلب کرنے میں حرج کے ساقط ہونے کے لئے اللہ تعالی کے فرمان میں (ترجمہ) نہیں ہے تم پر اور نہ ان پر کوئی گناہ ان تین اوقات کے بعد، تم آپس میں ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا اس علت کے حکم کی وجہ سے چنانچہ رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ وہ تمہارے پاس بچوں اور باندیوں کی طرح آنے جانے والیوں میں سے ہے پھر ہمارے علماء نے قیاس کیا ان چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں جیسے چوہا اور سانپ، بلی پر طواف کی علت کی وجہ سے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (ترجمہ) اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتے، ہے شریعت نے بیان کر دیا کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار کرنا ان پر روزے کے معاملے کو آسان بنانے کے لئے ہے تاکہ وہ قادر ہو جائیں اس چیز کے ثابت کرنے پر جو ان کی نظروں میں راجح ہو سکتی ہو یعنی وقتی فرض کو بجالانا یا اس کو دوسرے دنوں تک مؤخر کر دینا۔ اور آسانی کے اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی واقع ہو گا اس لئے کہ جب مسافر کے لئے رخصت ثابت ہوئی اس چیز کی جو اس کے بدنی فوائد کی طرف لوٹتی ہے اور وہ روزہ نہ رکھنا ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت بطریق اولیٰ ثابت ہو گی جو اس کے دینی فوائد کی طرف لوٹتی ہے اور وہ اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے۔

انیسواں درس

قیاس شرعی کی وضاحت

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات

مصنف رحمہ اللہ قیاس کی حجیت اور شرائطِ صحت قیاس سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے قیاس شرعی کی بحث کو ذکر فرما

رہے ہیں۔ بطور تمہید قیاس کی ان صورتوں کی بھی تعریفات ذکر کی جاتی ہیں جو کہ حجت شرعی نہیں ہیں اور ان سے استدلال کرنا درست نہیں ہے تا کہ قیاس شرعی اور قیاس غیر شرعی میں فرق واضح ہو جائے۔

قیاس لغوی: وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے۔ جیسے: لفظ خمر مخامرۃ العقل کی وجہ سے تمام مُسکرات کے لیے بولا جائے۔

قیاس شبہی: حکم علت مشاکلت فی الصورۃ (ظاہری مشابہت) کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے۔ جیسے: کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتے ہوئے یہ کہے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل وصورت میں قعدہ اولیٰ کے مشابہ ہے، پس قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے، لہٰذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں ہوگا۔

قیاسِ عقلی: وہ قول ہے کہ جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو۔ جیسے: **اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ** (عالم تبدیل ہونے والا ہے اور ہر تبدیل ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے)۔ اس مقدمہ کو تسلیم کر لینے کے بعد **اَلْعَالَمُ حَادِثٌ** (عالم حادث ہے) کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ان تینوں قسموں کو خارج کرنے کے لیے قیاس شرعی کی قید ذکر فرمائی ہے۔

اب آج کے درس کی چار باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات :	قیاسِ شرعی کی تعریف
دوسری بات:	علت اور علامت میں فرق
تیسری بات :	کتاب اللہ سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں
چوتھی بات :	امام صاحب رحمہ اللہ کے استنباط کردہ ایک مسئلہ کا ذکر

پہلی بات: قیاسِ شرعی کی تعریف

قیاسِ شرعی کی تعریف یہ ہے کہ غیر منصوص علیہ میں اس معنی کی وجہ سے حکم کا مرتّب ہونا جو معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے۔ یعنی منصوص علیہ میں جس علت کی وجہ سے حکم ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم ثابت کرنے کا نام قیاس شرعی ہے۔

دوسری بات: علت اور علامت میں فرق

پہلا فرق: یہ ہے کہ علت پر معلول کا وجود موقوف ہوتا ہے اور علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا ہے۔ جیسے زانی کا محصن ہونا سنگساری کی علامت ہے اور زنا سنگساری کی علت ہے۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ علت وہ شئے ہے جو شارع کے حکم کا باعث ہو اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى ....إلخ : اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا منصوص علیہ کے کسی بھی وصف کو علت نہیں بنایا جاسکتا، بلکہ اسی وصف کا علت ہونا معتبر ہو گا جو کتاب اللہ، یا سنت، یا اجماع، یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو۔ جیسے شراب حرام ہے اور اس کی علت نشہ آور ہونا ہے، شریعت نے اسی کو علت قرار دیا ہے۔ شراب کے دوسرے اوصاف مثلاً سیّال (بہنے والی ہونا)، شیریں ہونا، سرخ ہونا وغیرہ اوصاف علت نہیں کہلائیں گی۔

تیسری بات: کتاب اللہ سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں

پہلی مثال: جیسے کثرت طواف کا علت ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلام اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں گھر میں داخل ہونے کے لیے اجازت طلب کریں: (۱) نماز فجر سے پہلے (۲) دوپہر میں (۳) عشاء کی نماز کے بعد۔ کیونکہ یہ تینوں اوقات ایسے ہیں کہ ان میں آدمی سونے والے کپڑے پہن کر سونے کی تیاری کر رہا ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں کسی آدمی کے سامنے آنے کو وہ پسند نہیں کرتا، اس لیے ان تین اوقات میں گھر میں آنے کے لیے اجازت لینا ضروری ہے، لیکن ان تین اوقات کے علاوہ حرج کو دور کرنے کی خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرت طواف کو قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ (یعنی ان اوقات ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں، وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں) ان تین اوقات کے علاوہ میں گھروں میں آنے جانے والوں کے لیے بار بار اجازت لینا ضروری نہیں ہے اور وجہ کثرتِ طواف ہے۔ اس کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بار بار استیذان یعنی اجازت طلب کرنے کا حکم ساقط کر دیا، اب صرف تین اوقات میں اجازت لازمی قرار دی گئی ہے۔

پھر رسول اللہ ﷺ نے اسی علت یعنی کثرت طواف کی وجہ سے سُورِ ہرّہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا۔ چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وَالْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ (بلی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ تم پر طواف کرنے والی ہے) اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے بلی کے جھوٹے کو حرج کی وجہ سے پاک قرار دیا اور اس کی علت گھروں میں کثرت سے آنا جانا ذکر فرمائی ہے۔ جس طرح مذکورہ آیت میں حرج استیذان کی وجہ سے اوقات ثلاثہ کے علاوہ اجازت لینے کے حکم کو ساقط کر دیا اسی طرح نبی ﷺ نے بلی کے جھوٹے کی ناپاکی کو کثرت طواف کے حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا۔ پھر ہمارے علماء نے اسی علت طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانور مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ کو بلی پر قیاس کیا ہے اور ان کے جھوٹے کی ناپاکی کو بھی حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا۔

دوسری مثال: کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی دوسری علت کی مثال یہ ہے کہ مریض اور مسافر کے لیے اللہ تعالیٰ نے رمضان میں روزہ چھوڑنے کی اجازت دی ہے اور یہ اجازت ان پر آسانی کے لیے ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے، تنگی نہیں چاہتا ہے) اس آیت سے معلوم ہوا کہ ان پر آسانی کے لیے اجازت دی ہے لہٰذا اس علت یسر ہے تاکہ یہ اس بات پر قادر ہو جائیں کہ روزہ رکھنے اور دوسرے دنوں کی طرف مؤخر کرنے میں سے جو ان کی نظر میں راجح ہو اسی پر عمل کریں کیونکہ ان کے لیے جیسے روزہ چھوڑنے میں آسانی ہے تاکہ سفر آسانی سے ہو جائے، اسی روزہ رکھنے میں ایک طرح کی آسانی ہے وہ اس طرح کہ رمضان میں ہر مسلمان روزہ رکھتا ہے، تو مسلمانوں کی موافقت میں روزہ رکھنا آسان ہو جاتا ہے۔ پس ایک قاعدہ ہے **الْبَلِيَّةُ إِذَا عَمَّتْ خَفَّتْ** یعنی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو ہلکی معلوم ہوتی ہے۔

خلاصہ: یہ کہ رمضان میں یُسر جس طرح افطار کرنے میں ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی ہے کہ رمضان کے بعد اکیلے روزہ رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مسلمانوں کے ساتھ موافقت میں روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے۔ پس رمضان میں مسافر اور بیمار کے لیے افطار کی علت یُسر ہے، اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی چونکہ یُسر ہے اس لیے مسافر اور بیمار کو رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے دونوں کا اختیار ہوگا۔

چوتھی بات: امام صاحب رحمہ اللہ کا استنباط کردہ ایک مسئلہ کا ذکر

وَبِاعْتِبَارِ هَذَا المَعنى قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ....الخ : مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ رمضان میں مسافر اور مریض کے لیے چونکہ روزہ رکھنے اور نہ رکھنے دونوں کی اجازت ہے، اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخَر یعنی قضا یا نذر کے روزے کی نیت کر لی تو واجب آخَر ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے، اس طور پر کہ کھانے پینے سے بدن میں طاقت آئے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی۔ اور واجب آخَر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے، وہ اس طرح کہ وہ شخص ایک واجب سے فارغ ہو جائے گا اور آخرت کی سزا سے بچ جائے گا۔ پس جب مسافر کے لیے بدنی فائدہ کی خاطر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو دینی فائدے کی خاطر واجب آخر کا روزہ رکھنے کی اجازت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

الدرسُ العِشرُونَ

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ: فِيْ قَوْلِهِ ﷺ: «لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا، إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ». جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً، فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا أَوْ مُتَّكِئًا اِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ، وَكَذٰلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْإِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: «تَوَضَّئِيْ وَصَلِّيْ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ». جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً، فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْفَصْدِ وَالْحَجَامَةِ. وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْإِجْمَاعِ: فِيْمَا قُلْنَا: اَلصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْأَبِ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرِ، فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ، وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْأَبِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ، فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلَى الْجَارِيَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِيْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ، فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ: سنت سے معلوم ہونے والی علت کی مثال آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے کہ وضو واجب نہیں ہوتا اس آدمی پر جو سو گیا ہو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت میں، وضو تو اس آدمی پر واجب ہوتا ہے جو سو گیا ہو پہلو کے بل، اس لئے کہ جب وہ پہلو کے بل سوتا ہے تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جاتے ہیں، نبی علیہ السلام نے اعضاء کے ڈھیلا ہونے کو (نقض وضو کی) علت قرار دیا پس نقض وضو کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہو گا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف اس طرح کہ اگر اس چیز کو اس سے ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے اور اسی طرح نقض وضو کا حکم متعدی ہو گا اسی علت کی وجہ سے بے ہوشی اور نشے کی طرف اور اسی طرح ہے آنحضرت ﷺ کا فرمان تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون ٹپکتا رہے چٹائی پر اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا ہے، نبی ﷺ نے خون کے بہنے کو علت قرار دیا ہے اس لئے وضو کا حکم متعدی ہو گا رگ کھلوانے اور پچھنے لگانے کی طرف۔ اور اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی مثال ہمارے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ باپ کی ولایت کے لئے صغر علت ہے صغیر کے حق میں تو باپ کی ولایت کا حکم صغیرہ میں ثابت ہو گا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور

عقل کے ساتھ بالغ ہونا علت ہے باپ کی ولایت کے زائل ہونے کے لئے بالغ لڑکے کے حق میں تو زوال ولایت کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہو گا بالغ لڑکی کی طرف اور خون کا مسلسل جاری ہونا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ عورت کے حق میں تو وضو ٹوٹنے کا حکم مستحاضہ کے علاوہ کی طرف متعدی ہو گا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

بیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: سنت رسول سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں

دوسری بات: اجماع سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں

پہلی بات : سنت رسول سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں

پہلی مثال: آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْسَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا؛ فَاِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ** (اگر کوئی شخص کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے سو گیا، یا رکوع کی حالت میں سو گیا، یا سجدے کی حالت میں سو گیا تو اس پر وضو واجب نہیں ہو گا۔ وضو اس پر واجب ہو گا جو کروٹ پر سو گیا ہو؛ کیونکہ جب آدمی کروٹ پر سوئے گا تو اس کے مفاصل (جوڑ) ڈھیلے ہو جائیں گے) اس حدیث مبارکہ میں جناب نبی کریم ﷺ نے استرخاءِ مفاصل (جوڑوں کے ڈھیلا ہونے) کو وضو ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے۔ لہٰذا جن جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وہاں وضو ٹوٹنے کا حکم لگایا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر سو گیا، یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر سو گیا اتنی گہری نیند میں کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے، ان دونوں صورتوں میں استرخائے مفاصل کی علت پائی جا رہی ہے، اس لیے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص بے ہوش ہو گیا، یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اسی علت استرخائے مفاصل کی وجہ سے اس کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

دوسری مثال: مستحاضہ عورت کے حق میں آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے: **تَوَضَّئِيْ وَصَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَاِنَّهٗ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ** (یعنی ہر نماز کے وقت کے لیے تو وضو کر لیا کر اور اسی حالت میں نماز پڑھ لیا کر، اگرچہ خون کے قطرے چٹائی پر ٹپکتے رہیں؛ اس لیے کہ یہ رگ کا خون ہے جو (بیماری کی وجہ سے) بہہ پڑا ہے) اس حدیث مبارکہ میں جناب نبی کریم ﷺ نے خون کے بہنے کو وضو کے ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے۔ پس اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم فصد (سینگ لگانا) اور حجامہ (پچھنا لگوانا) کی طرف متعدی ہو گا؛ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں خون بہتا ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

دوسری بات: اجماع سے ثابت شدہ علت اور اس کی مثالیں

پہلی مثال: باپ کی ولایت صغیر پر اس کے صغر کی وجہ سے ہے کیونکہ نابالغ لڑکا اپنے کاموں کو صحیح طرح انجام دینے سے قاصر ہے اور اس کو اپنے نفع اور نقصان کا علم نہیں اور یہ علت اجماع سے ثابت ہے، جس کے امام ابو حنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ اور دیگر ائمہ سب قائل ہیں۔ لیکن صغیرہ (نابالغ لڑکی) کے حق میں باپ کی ولایت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ احناف فرماتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں بھی ولایت کی علت صغر ہے اور شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بکارت ہے۔ احناف بطور استدلال فرماتے ہیں کہ چونکہ یہی علت یعنی صغر صغیرہ (نابالغ لڑکی) میں بھی موجود ہے؛ اس لیے اس علت کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں بھی ولایتِ اب کا حکم ثابت ہو گا۔

دوسری مثال: اسی طرح لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت زائل ہونے کی علت اس لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ہے۔ پس اسی علت کی وجہ سے ولایتِ اب کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہو گا کہ جب نابالغ لڑکی عقل کے ساتھ بالغہ ہو جائے تو اس سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ لہٰذا لڑکا اور لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کے بعد ان دونوں سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تیسری مثال: مستحاضہ عورت کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا بہنا ہے، اسی علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم مستحاضہ کے علاوہ کی طرف بھی متعدی ہو گا۔ پس نکسیر اور سلسل البول کے مریض کا بھی یہی حکم ہو گا؛ کیونکہ خون بہنے کی علت یہاں بھی پائی جا رہی ہے۔

الدرسُ الحَادِی وَالعِشرُونَ

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَقُوْلُ: الْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُوْنَ الْحُكْمُ الْمُعَدَّى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ، وَالثَّانِي: أَنْ يَكُوْنَ مِنْ جِنْسِهِ. مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي النَّوْعِ: مَا قُلْنَا: إِنَّ الصِّغْرَ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ، فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ الْإِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ؛ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِيْهَا، وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ، وَكَذٰلِكَ قُلْنَا: اَلطَّوَّافُ عِلَّةُ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ، فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلٰى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوْتِ؛ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ، وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ، فَيَزُوْلُ الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ. وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ: كَثْرَةُ الطَّوَّافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِئْذَانِ فِيْ حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا، فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ، فَإِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحَرَجِ، لَا مِنْ نَوْعِهِ، وَكَذٰلِكَ الصِّغْرُ عِلَّةُ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ، فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَإِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وَلَايَةِ الْأَبِ فِي الْمَالِ، فَيَزُوْلُ وَلَايَتُهُ فِيْ حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ. ثُمَّ لَا بُدَّ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيْسِ الْعِلَّةِ، بِأَنْ نَقُوْلَ: إِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْأَبِ فِيْ مَالِ الصَّغِيْرَةِ؛ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا، فَأَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْأَبِ؛ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِكَ، وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِيْ نَفْسِهَا، فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْأَبِ عَلَيْهَا، وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ.

ترجمہ: پھر ہم کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے ان دو میں پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہے وہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی نوع میں سے ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی جنس میں سے ہو، نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے ولایت انکاح کی لڑکے کے حق میں تو ولایت انکاح ثابت ہوگی لڑکی کے حق میں اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی صغر کی علت کی وجہ ولایت انکاح کا حکم ثیبہ صغیرہ میں بھی ثابت ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا کہ کثرت طواف بلی کے جھوٹے میں اس جھوٹے

کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے تو سقوط نجاست کا یہ حکم گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے تو ولایت انکاح زائل ہوگی لڑکی سے اسی علت کے حکم کی وجہ سے اور جنس میں قیاس کے متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے ان مملوکوں کے حق میں جن کے ہمارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں یعنی غلام تو جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا اسی علت کی وجہ سے اس لئے کہ جھوٹے کی نجاست کا یہ حرج استیذان کے اسی حرج کی جنس میں سے ہے اس کی نوع میں سے نہیں ہے اور اسی طرح صغر باپ کے لئے لڑکی کے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی جان میں ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اب زائل ہوگی اس کی جان کے حق میں پھر قیاس کی اس قسم میں علت کو ہم جنس بنانا ضروری ہے اس طرح کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی اس لئے کہ وہ خود (مال میں) تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا تا کہ اس کی وہ مصالح بے کار نہ ہو جائیں جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ وہ صغیرہ اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس صغیرہ کے نفس پر باپ کی ولایت کا قائل ہونا ضروری ہو گیا اور اسی مثال پر تجنیس علت کی دوسری مثالیں ہیں۔

اکیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : قیاس کی دو قسموں میں سے پہلی قسم (اتحاد فی النوع) کی تعریف

دوسری بات: قیاس کی پہلی قسم (اتحاد فی النوع) کی تین مثالیں

تیسری بات : قیاس کی دوسری قسم (اتحال فی الجنس) کی تعریف

چوتھی بات : قیاس کی دوسری قسم (اتحال فی الجنس) کی تین مثالیں

پانچویں بات: ایک اصول اور اس کی وضاحت

پہلی بات: قیاس کی دو قسموں میں سے پہلی قسم (اتحاد فی النوع) کی تعریف

فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اس حکم کی نوع میں سے ہو جو اصل میں ثابت ہے۔ یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہو، دونوں کا محل الگ الگ ہو۔ اس قسم کو اتحاد فی النوع کہتے ہیں۔

دوسری بات: قیاس کی قسم اول (اتحاد فی النوع) کی تین مثالیں

پہلی مثال: نابالغ لڑکے پر باپ کی ولایت حاصل ہونے کی علت صغر ہے، جو کہ اجماع سے ثابت ہے۔ اب یہی علت صغر نابالغ لڑکی میں بھی پائی جارہی ہے لہذا نابالغ لڑکی پر بھی باپ کو اسی علت صغر کی وجہ سے ولایت انکاح حاصل ہو گی۔ اب یہاں صغیر اصل ہے اور صغیرہ فرع ہے اور وِلَايَةُ اِنْكَاحِ لِلْاَبِ حکم ہے، پس جس طرح اجماع کی وجہ سے صغیر میں وِلَايَةُ اِنْكَاحِ لِلْاَبِ حاصل ہے، اسی طرح قیاس کی وجہ سے صغیرہ میں بھی یہی حکم یعنی وِلَايَةُ اِنْكَاحِ لِلْاَبِ متعدی ہو گا۔ غور کریں کہ اصل اور فرع کا حکم متحد ہے، لیکن محل الگ الگ ہے، اصل کا محل صغیر ہے اور فرع کا محل صغیرہ ہے۔

وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ صغر کی اسی علت کی وجہ سے وِلَايَةُ اِنْكَاحِ کا حکم ثیبہ صغیرہ میں بھی ثابت ہو گا؛ کیونکہ صغر کی علت یہاں بھی موجود ہے۔

دوسری مثال: کثرتِ طواف کی علت کی وجہ سے سُورِ ہرّہ کی نجاست ساقط ہے، یعنی بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے۔ یہی علت کثرتِ طواف سواکن البیوت (وہ جانور جو گھروں میں رہتے ہیں) میں بھی پائی جارہی ہے، لہذا سقوطِ نجاست کا حکم ان کی طرف بھی متعدی ہو گا۔ اور ان کے جھوٹے سے بھی نجاست کا حکم ساقط ہو گا۔ اب اس مثال میں ہرّہ اصل ہے اور سواکن البیوت فرع، اور حکم نجاست کا ساقط ہونا ہے، اب یہاں اصل اور فرع دونوں حکم (یعنی نجاست کے ساقط ہونے) میں متحد ہیں اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔

تیسری مثال: صغیر کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایتِ اب کے زائل ہونے کی علت ہے، اب اسی علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی وِلَايَةُ اِنْكَاحِ لِلْاَبِ زائل ہو جائے گی۔ اب اس مثال میں اصل یعنی عاقل بالغ لڑکے کے حق میں ولایت کا زائل ہونا اور فرع یعنی عاقلہ بالغہ لڑکی کے حق میں ولایت کا زائل ہونا دونوں ایک ہی نوع سے ہیں اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔

تیسری بات: قیاس کی دوسری قسم (اتحاد فی الجنس) کی تعریف

تعریف: فرع کی طرف متعدی کیا جانے والا حکم اس حکم کی جنس میں سے ہو جو اصل کے اندر ثابت ہے۔

چوتھی بات: قیاس کی دوسری قسم (اتحاد فی الجنس) کی تین مثالیں

پہلی مثال: اوقات ثلاثہ (فجر سے پہلے، دوپہر میں اور عشا کے بعد) کے علاوہ دیگر اوقات میں گھروں میں کام کرنے والے نابالغ لڑکوں اور غلاموں، باندیوں کو حکم دیا گیا ہے کہ بغیر اجازت آ جاسکتے ہیں۔ پس اس مسئلہ میں اجازت کے حکم کے ساقط ہونے کی علت کثرت طواف (بکثرت آنا جانا) ہے۔ اور اسی علت یعنی کثرتِ طواف کی وجہ سے بلی اور سواکن البیوت (گھروں میں رہنے والے جانور) کے جھوٹے کی نجاست کا حکم ساقط کر دیا۔ اب یہاں ھرۃ اور سواکن البیوت کے سور کی نجاست کا حرج اور استیذان کا حرج دونوں ہم جنس ہیں یعنی دونوں کی جنس حرج ہے مگر دونوں کی نوع الگ الگ ہے ایک کی

نوع نجاست ہے اور دوسرے کی نوع استیذان ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح لڑکی کے مال میں اس کے باپ کے لیے ولایتِ تصرف کی علت صغر ہے، پس اسی علت صغر کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں بھی باپ کے لیے ولایتِ تصرف ثابت ہوگی۔ اب اس مثال میں بھی نفس ولایت میں اصل اور فرع دونوں متحد ہیں، دونوں میں ولایت کا حکم ہے۔ لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے؛ کیونکہ اصل میں ولایت فی المال ہے اور فرع میں ولایت فی النفس ہے، جو کہ اصل کا غیر ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح لڑکی کے مال اور نفس میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکی کا عاقلہ اور بالغہ ہونا ہے۔ یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کے زوال کی جنس ایک ہے یعنی ولایت کے زائل ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کیونکہ مال میں زوال ولایت نفس میں زوال ولایت کا غیر ہے۔

پانچویں بات: ایک اصول اور اس کی وضاحت

اصول: قیاس کی اس نوع میں یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے، اس میں تجنیس علت ضروری ہے، یعنی علت کا ہم جنس ہونا ضروری ہے۔

وضاحت: ہم جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسا معنی عام ہو جو اصل اور فرع سب کو شامل ہو۔ مثلاً صغیرہ بذات خود تصرف سے عاجز ہے، اس لیے شریعت نے باپ کو اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت دی ہے، تاکہ اس صغیرہ کے مال کے ساتھ جو مصالح اور فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں۔ ہم نے دیکھا کہ صغیرہ جس طرح مال میں تصرف سے عاجز ہے، اسی طرح اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم نے اس کے نفس پر بھی باپ کی ولایت ثابت کردی۔ پس عجز عن التصرف جو کہ ولایت کی علت ہے، یہ ایسا عام معنی ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے نفس پر بھی ولایتِ اب ثابت کی ہے، جیسا کہ مال پر ثابت کی ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ: اس کی اور بھی نظیریں ہیں۔ یعنی ہر وہ جگہ جہاں فرع اور اصل کا حکم جنس میں متحد ہوگا وہاں تجنیس علت (علت کا معنی عام ہونا) ضروری ہوگا۔

الدَرسُ الثَّانِي وَالعِشرُونَ

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلُ: أَنْ لَا يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اِتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اِتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ، وَإِنِ افْتَرَقَا فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيْسِ، وَالْفَرْقُ الْخَاصُ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيْرَ الصِّغْرِ فِيْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيْرِهٖ فِيْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ.

ترجمہ: اور پہلے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہے تو ان کا حکم میں متحد ہونا ضروری ہے اگرچہ اصل اور فرع اس علت کے علاوہ میں جدا ہوں۔ اور دوسرے قیاس کا حکم اس کا فاسد ہوجانا ہے تجنیس کے نہ ہونے کی وجہ سے اور فرق خاص کی وجہ سے اور فرق خاص اس بات کو بیان کرنا ہے کہ صغر کی جو تاثیر تصرف فی المال کی ولایت میں ہے وہ صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

بائیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: قیاس اول (یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہو) کا حکم

دوسری بات: قیاس ثانی (یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو) کا حکم

پہلی بات: قیاس اول (یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہو) کا حکم

حکم: قیاس اول میں مطلق فرق کرنے سے قیاس باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص اصل مقیس علیہ اور فرع مقیس کے درمیان فرق ثابت کردے تو قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ قیاس میں تمام اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اصل اور فرع کا علت میں متحد ہونا ضروری ہے، اگرچہ اس علت کے علاوہ میں وہ دونوں جدا جدا ہوں۔

حکم پر متفرع مثال: اگر کوئی شخص اس طرح فرق بیان کرے کہ صغیر پر باپ کو ولایتِ انکاح حاصل ہوتی ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صغیرہ ثیبہ پر بھی باپ کو ولایتِ انکاح حاصل ہوگی اس لیے کہ صغیر نکاح کے معاملے میں جاہل ہوتا ہے، جب کہ صغیرہ ثیبہ ممارست اور تجربہ کی وجہ نکاح کے معاملہ میں جاہل نہیں ہوتی ہے، لہٰذا صغیرہ ثیبہ پر باپ کو ولایت انکاح حاصل نہ ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس فرق کے ساتھ یہ قیاس باطل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ صغیر علت صغر کی وجہ سے اپنے نفس پر تصرف کرنے سے عاجز ہے، اور اسی طرح صغیرہ بھی صغر کی وجہ سے اپنے نفس پر خود تصرف کرنے سے عاجز ہے، پس علت صغر کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہونا ایسی علت ہے جس میں صغیر مقیس اور صغیرہ مقیس علیہ دونوں متحد ہیں تو حکم میں بھی متحد ہوں گے، اگرچہ علت کے علاوہ باقی اوصاف میں اصل اور فرع جدا ہوں وہ اس طرح کہ صغیر اور صغیرہ مذکر اور مؤنث ہونے میں جدا ہیں۔ پس اس فرق سے قیاس کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

دوسری بات: قیاس ثانی (یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو) کا حکم

حکم: تجنیس علت کا انکار کر دینے اور اصل و فرع کے درمیان مخصوص قسم کا فرق ثابت کر دینے سے یہ قیاس فاسد ہو جاتا ہے۔

حکم پر متفرع مثال: صغیر کے مال میں باپ کو علت صغر کی وجہ سے ولایتِ تصرف حاصل ہے اور اسی علت صغر کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی ولایت تصرف حاصل ہوگی یعنی ولایت اِنکاح۔ تو ولایت مال اور ولایت نفس دونوں حکم میں متحد فی الجنس ہیں، اب اگر کوئی فرق بیان کرتے ہوئے کہے کہ صغیر کے مال میں باپ کو جو ولایتِ تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے کیونکہ نابالغ مال کے تصرف کا زیادہ محتاج ہوتا ہے کہ کبھی اس کو کھانے کی اور کبھی کپڑے کی اور کبھی رہائش کی ضرورت ہوتی ہے اور ان ضرورتوں کا نابالغ فوری محتاج ہے اور صغیر مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کے مال میں باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہوگی۔

البتہ نفس میں باپ کو جو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں شہوت معدوم ہوتی ہے، جب اس میں شہوت معدوم ہے تو وہ نکاح کا محتاج اور خواہش مند نہیں ہے لہٰذا کسی دوسرے کو ولی بنانے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس فرق کے بعد صغیر کے مال پر صغیر کے نفس کو قیاس کرنا فاسد ہوگا۔ پس یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ صغیر کے مال پر چونکہ باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے، اس لیے اس کے نفس پر بھی ولایت تصرف حاصل ہوگی۔

الدَرسُ الثَّالِثُ وَالعِشرُونَ

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ، وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ، وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ، وَهُوَ بِحَالٍ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظْرِ إِلَيْهِ، وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ، يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ، لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً، وَنَظِيْرُهُ: إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطَى فَقِيْرًا دِرْهَمًا، غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ، إِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ، وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ، يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ، وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ، بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهِ أَنَّ بِقُرْبِهِ مَاءً، لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ، وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلِ التَّحَرِّي. وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ: أَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ؛ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِيْ صُوْرَةِ الْحُكْمِ، فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلٰى غَلَبَةِ الظَّنِّ، وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ. وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيْلِهِ، وَالنَّوْعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ، وَالنَّوْعِ الثَّالِثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ.

ترجمہ: اور تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے اور تیسری قسم وہ قیاس ہے جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اور اس قیاس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم پائیں ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس حکم کا تقاضہ کرتا ہو اس وصف کی طرف دیکھتے ہوئے اور اس وصف کے ساتھ حکم مل چکا ہو موضع اجماع میں تو حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کی جائے گی اس لیے کہ وہ وصف حکم کے مناسب ہے نہ اس لیے کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی گواہی دی ہے۔ اس وصف مناسب کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے دیکھا ایسے شخص کو جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہمارے گمان پر یہ بات غالب ہو کر آئے گی کہ اس فقیر کو درھم دینا فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے ہے اور اُخروی ثواب کے فوائد حاصل کرنے کے لیے ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم نے دیکھا ایسے وصف کو جو حکم

کے مناسب ہو درآنحالیکہ اس وصف کے ساتھ حکم موضع اجماع میں مل چکا ہو تو گمان غالب ہو گا اس وصف کی طرف حکم منسوب ہونے کا اور گمان کا غالب ہونا شریعت میں عمل کو واجب کرتا ہے اس گمان غالب سے اوپر کی دلیل کے نہ ہونے کے وقت جیسے کہ مسافر کے گمان غالب پر یہ بات آئے کہ اس کے قریب پانی ہے تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا اور اسی اصل پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس فرق مناسب کے ساتھ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ فرق کے وقت کوئی اور مناسب وصف اس وصف کے علاوہ پایا جائے گا حکم کی صورت میں پس ظن غالب باقی نہیں رہے گا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا تو حکم اس وصف کی وجہ سے ثابت نہیں ہو گا اس لیے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بنا پر تھا اور غلبہ ظن فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا اور اسی بنا پر علت کی قسم اول کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح قاضی کا فیصلہ ہو گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اور علت کی دوسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح گواہ کے تزکیہ سے پہلے گواہ کی گواہی ہو اس کی عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت اور علت کی تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔

تیئیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : قیاس کی قسم ثالث کی تعریف اور وضاحت

دوسری بات: وصف مناسب کی تعریف اور مثال

تیسری بات : قیاس کی قسم ثالث پر متفرع مثال

چوتھی بات : قیاس کی قسم ثالث (جس کی علت اجتہاد اور رائے ہے) کا حکم اور متفرع مثال

پانچویں بات: امثلہ کے ذریعہ قیاس کے تینوں انواع کے درمیان فرق

پہلی بات: قیاس کی قسم ثالث کی تعریف اور وضاحت

قیاس کی قسم ثالث: وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو۔

قیاس کی قسم ثالث کی وضاحت: قیاس کی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے یعنی جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو، جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نص میں ایک ایسا وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہے اور اور حکم اس کا تقاضا کرتا ہے اور محل اجماع میں اس کے ساتھ حکم متصل بھی ہوا ہے یعنی اجماعی مسئلہ میں اس وصف کی بناء پر حکم ثابت کیا گیا ہے تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کی جائے گی اور اسی وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہی

وصف حکم کے مناسب ہے، اس لیے نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو علت بنایا ہے، بلکہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے اس وصف کو حکم کے مناسب سمجھ کر اس کو حکم کے لیے علت قرار دیا ہے۔

دوسری بات: وصف مناسب کی تعریف اور مثال

وصف مناسب کی تعریف: وہ وصف جو وجوب حکم کو ثابت کرتا ہو اور اس حکم کو تقاضا کرتا ہے اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل بھی چکا ہو تو یہ وصف حکم کے مناسب ہو گا اور یہی وصف حکم کی علت ہو گا اگر ایسا وصف نہیں ہے تو پھر اس کو حکم کی علت نہیں بنائیں گے۔ جیسے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** اس آیت میں شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن شراب کے حرام ہونے کی علت بیان نہیں کی گئی ہے، اب اگر کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو اس لیے حرام قرار دیا ہے کہ اس میں جھاگ آجاتی ہے اور اس کے پینے سے صحت خراب ہوتی ہے، پیٹ پھول جاتا ہے، معدے اور جگر کو فاسد کر دیتی ہے تو اس وصف کو حرام ہونے کے حکم کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہو گا اس لیے کہ یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے اور اس کے ساتھ حکم ملا ہوا نہیں ہے یعنی کسی جگہ اس وصف کی وجہ سے حرمت کا حکم ثابت نہیں ہوا۔

اور اگر یہ کہے کہ شراب اس لیے حرام ہے کہ اس میں سکر ہے یعنی نشہ ہے اور نشہ ایسی چیز ہے جو کلام کو خلط ملط کر دیتا ہے اور عقل کو چھپالیتا ہے اور پھر انسان ہر قسم کے گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے تو یہ وصف حرمت کے حکم کے مناسب ہو گا، اس لیے کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل چکا ہے تمام ائمہ مجتہدین نے بالاجماع اسی نشہ کے وصف کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے لہٰذا یہ وصف حکم کے مناسب ہے۔

تیسری بات: قیاس کی قسم ثالث پر متفرع مثال

مثال: جیسے ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے، تو ظن غالب یہ ہو گا کہ فقیر کو ایک درہم دینا اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لیے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے (یعنی اعطاء وصف ہے اور ہمارا ظن غالب اس کا حکم ہے) اور اجماع کے موقع پر اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت بھی ہو چکا ہے۔ تو ظن غالب یہ ہو گا کہ یہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہے، اور شریعت میں ظن غالب موجب عمل بھی ہے۔

یہاں اس بات کو ذہن نشین کر لیں کہ ظن غالب موجب عمل اس وقت ہو گا جب اس سے اوپر کی دلیل موجود نہ ہو، یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع موجود نہ ہو۔

ظن غالب معتبر ہونے کی مثال: جیسے مسافر کو یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب کسی جگہ پانی ہے، تو اس مسافر کے لیے

یہ جائز نہیں ہے کہ وہ تیمم کرے کیونکہ ظن غالب موجب عمل ہوا کرتا ہے، بلکہ وہ پانی تلاش کرے گا۔

وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ : مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اسی اصول پر تحری کے مسائل کی بنا ہے، یعنی اگر ظن غالب سے اوپر والی دلیل موجود نہ ہو تو پھر ظن غالب موجب عمل ہوگی۔ جیسے کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہوگیا تو وہ تحری کر کے کسی ایک جانب نماز پڑھے گا، بشرطیکہ سمت قبلہ بتانے والا کوئی نہ ہو۔ اس صورت میں ظن غالب جو کہ تحری کی صورت ہے موجب عمل ہوگا۔

تیسری بات: قیاس کی قسم ثالث (جس کی علت اجتہاد اور رائے ہے) کا حکم اور متفرع مثال

حکم: یہ قیاس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصف مناسب میں فرق پائے جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔

وضاحت: اس لیے کہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے اب اگر دوسرا مجتہد اس پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہے کہ اس حکم کی علت بننے کے مناسب یہ وصف نہیں ہے، بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کے مناسب ہے، تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ وصف ثانی کے موجود ہونے کی وجہ سے وصف اول کے ذریعہ حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ باقی نہیں رہے گا۔ پس جب ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا، بلکہ باطل ہو جائے گا۔

حکم پر متفرع ایک مثال

مثال: جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہونے کو بالغ پر قیاس کیا ہے اور علت فقیر کی حاجت دور کرنا ذکر کی ہے، جس طرح بالغ کے مال سے فقیر کی حاجت پوری ہو جاتی ہے اسی طرح نابالغ کے مال سے بھی حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا جس طرح بالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اسی طرح نابالغ کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اس پر حنفی معترض اعتراض کرتے ہوئے یہ کہے کہ آپ نے وجوب زکوٰۃ کی علت فقیر کی حاجت دور کرنا ذکر کی ہے، یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے، بلکہ حکم کے مناسب ایک اور وصف ہے، اور وہ ہے بالغ کو گناہوں سے پاک کرنا۔ اور اس کے علت ہونے پر دلیل قرآن کی آیت ہے: **خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيْهِمْ بِهَا** اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا کہ تم ان کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کرو تاکہ اس کے ذریعہ ان کو پاک اور صاف کرو۔ اب یہ علت یعنی تطہیر من الذنوب مقیس یعنی بچوں میں معدوم ہے کیونکہ بچے غیر مکلف ہیں، جس کی وجہ سے ان پر کوئی گناہ ہے ہی نہیں کہ ان کو پاک کیا جائے؛ لہذا ان پر زکوٰۃ کا حکم واجب نہ ہوگا۔ پس اس فرق کے بیان کرنے کے بعد یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

چوتھی بات: امثلہ کے ذریعہ قیاس کے تینوں انواع کے درمیان فرق

وَعَلٰى هٰذَاكَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ..... اِلخ: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے قیاس کی ان تینوں قسموں کے درمیان

فرق بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

قیاس کی پہلی قسم: وہ قیاس جس کی علت نص (کتاب، سنت) سے ثابت ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے اس کی شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو۔ گویا اس فیصلہ کے باطل ہونے کا احتمال نہیں ہے، اسی طرح قیاس کی قسم اول کے باطل ہونے کا بھی احتمال نہیں ہوتا ہے۔

قیاس کی قسم ثانی: وہ قیاس جس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد اور تزکیہ سے پہلے اس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہو۔ پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے، اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔

قیاس کی قسم ثالث: وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو۔ وہ ایسا ہے جیسا کہ قاضی نے مستور الحال (جس کی حالت پوشیدہ ہو) گواہ کی گواہی پر فیصلہ دیا ہو۔ پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ واجب العمل ہے، اسی طرح قیاس کی یہ تیسری قسم بھی واجب العمل ہوگی۔ البتہ اگر یہ معلوم ہوگیا کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں ہے، بلکہ دوسرا وصف علت ہے، تو اس وقت وہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔

الدَرسُ الرَّابِعُ وَالعِشرُونَ

الاعتراضات الثمانية الواردة على القياس

فَصْلٌ: اَلْأَسْئِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ: اَلْمُمَانَعَةُ، وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ، وَالْقَلْبُ، وَالْعَكْسُ، وَفَسَادُ الْوَضْعِ، وَالْفَرْقُ، وَالنَّقْضُ، وَالْمُعَارَضَةُ. أَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ، وَالثَّانِيْ مَنْعُ الْحُكْمِ، وَمِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ: صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ، فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ، بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ: قَدْرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ، فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ، بَلْ أَدَاؤُهُ وَاجِبٌ.

ترجمہ: قیاس کی طرف متوجہ ہونے والے سوالات آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد الوضع، فرق، نقض، معارضہ۔ جو ممانعت ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں اس کی پہلی قسم وصف کا انکار کرنا ہے اور دوسری

قسم حکم کا انکار کرنا ہے، اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر، فطر کی وجہ سے واجب الاداء ہوتا ہے تو عید الفطر کی رات کسی آدمی کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ فطر کی وجہ سے صدقہ فطر کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے ہاں صدقہ فطر واجب ہوتا ہے ایسے رأس کی وجہ سے کہ آدمی جس کا خرچ برداشت کرتا ہو اور اس کے امور کی نگرانی کرتا ہو اور اسی طرح جب کہا جائے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہوتی ہے تو وہ مقدار نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوگی جیسے کہ دین، ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہوتی ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے۔

چوبیسواں درس

قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ سوالات

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائے گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات

مصنف رحمہ اللہ قیاس کی شرائط اور قیاس کے رکن کو بیان کر کے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے ان اعتراضات کو ذکر فرما رہے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں۔ ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے، مگر چونکہ یہ اعتراضات اور ان کے جوابات کا بیان فائدہ سے خالی نہیں ہے، اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے ان اعتراضات کو قیاس کے باب میں ذکر فرمایا ہے۔

اب آج کے درس کی دو باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کا اجمالا ذکر

دوسری بات: پہلا اعتراض ممانعت، اس کی اقسام اور منع الوصف کی مثالیں

پہلی بات: قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کا اجمالا ذکر

مصنف رحمہ اللہ نے آٹھ اعتراضات کو ذکر فرمایا ہے، پہلے ان کو اجمالاً اور پھر تفصیلاً ذکر کیا ہے۔ وہ آٹھ اعتراضات یہ ہیں:

(۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلۃ (۳) قلب (۴) عکس

(۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ

دوسری بات: پہلا اعتراض ممانعت، اس کی اقسام اور منع الوصف کی مثالیں

پہلا اعتراض ممانعت: معترض معلّل (مستدِل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

ممانعت کی اقسام

ممانعت کی دو اقسام ہیں: (۱) منع الوصف (وصف کا انکار کرنا) (۲) منع الحکم (حکم کا انکار کرنا)

پہلی قسم منع الوصف: معترض متدِل سے یہ کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے۔

دوسری قسم منع الحکم: یہ ہے کہ معلّل نے جس علت کی وجہ سے حکم ثابت کیا معترض اس کا انکار کر دے۔

منع الوصف کی پہلی مثال: حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کی علت فطر ہے۔ پس جس شخص نے فطر کو پالیا اس پر صدقۃ الفطر واجب ہو جائے گا۔ اور فطر رمضان کے آخری دن کے غروب سے شروع ہوتا ہے، پس اگر کوئی شخص عید کا چاند دیکھنے کے بعد فوت ہو گیا تو اس سے صدقۃ الفطر ساقط نہ ہو گا کیونکہ علت یعنی فطر متحقق ہونے کے بعد وہ فوت ہوا ہے، لہٰذا صدقۃ الفطر اس کے ذمّے سے ساقط نہیں ہو گا۔

احناف یہ کہتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے یعنی فطر، ہم اسے علت تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کی علت ایسا رأس ہے جس کا یہ شخص خرچہ برداشت کرتا ہے اور جس کا یہ ولی ہے۔ پس عید کے دن کی صبح صادق سے پہلے جو لوگ فوت ہو جائیں تو ان پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہو گا۔ اور جو بچہ عید کے دن صبح صادق سے پہلے پیدا ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو ان پر صدقۃ الفطر واجب ہو گا۔

منع الوصف کی دوسری مثال: حولان حول (نصاب کے مال پر سال گذرنے) کے بعد اگر مال نصاب ہلاک ہو جائے تو احناف کے نزدیک زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی، بلکہ اس کے ذمہ میں واجب رہے گی۔ اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مقدار زکوٰۃ فی الذمہ کا واجب ہونا علت ہے اور بقاء واجب فی الذمہ اس کا معلول اور حکم ہے لہٰذا نصاب مال ہلاک ہو جانے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ ہو گی۔ جیسا کہ دَین کا واجب فی الذمۃ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے کہ جب تک دین کو ادا نہیں کیا جائے گا تو اس کی ادائیگی ذمہ میں باقی رہے گی اگرچہ مدیون کا مال ہلاک ہو جائے۔

احناف یہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ مقدار زکوٰۃ واجب فی الذمہ ہے بلکہ صاحب نصاب پر مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے لہٰذا مقدار زکوٰۃ کی ادا کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے۔ پس جب مال نصاب ہی ہلاک ہو گیا جو کہ علت ہے، تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی کیونکہ ادا کرنا اسی نصاب کی وجہ سے ذمہ میں واجب تھا لہٰذا ادا کرنا ذمہ سے ساقط ہو جائے کیونکہ اس کا سبب یعنی سب وجوب باقی نہیں رہا۔

الدَرسُ الخَامِسُ وَالعِشرُونَ

وَلَئِنْ قَالَ: الْوَاجِبُ أَدَاؤُهُ، فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالِبَةِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَدَاءَ وَاجِبٌ فِيْ صُوْرَةِ الدَّيْنِ، بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ، وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قَالَ: الْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ، فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهُ كَالْغُسْلِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغُسْلِ، بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوْضِ، كَإِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلَاةِ، غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغُسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ؛ لِاِسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ لِلْمَحَلِّ، وَبِمِثْلِهِ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ. وَكَذٰلِكَ يُقَالُ: التَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ، بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا؛ كَيْلَا يَكُوْنُ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ، غَيْرَ أَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا.

ترجمہ: اور اگر کوئی کہے کہ واجب مقدار زکوۃ کو ادا کرنا ہے تو وہ مقدار مال کی ہلاکت سے ساقط نہیں ہوگی جیسے کے مطالبہ کے بعد دین، ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ادا کرنا واجب ہے دین کی صورت میں بلکہ روکنا حرام ہے اس لئے مدیون دین ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا درمیان سے ہٹ جانے کے ساتھ اور یہ منع الحکم کی قبیل سے ہے اور جب کوئی کہے کہ مسح کرنا باب وضو میں رکن ہے تو اس کو تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے جیسے کہ اعضاء کو دھونا (تین بار مسنون) ہے تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونا مسنون ہے اعضاء کے غسل میں بلکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے مقدار فرض پر زیادتی کرنے کے لئے جیسے کہ قیام اور قرأت کو لمبا کرنا مسنون ہے باب صلوۃ میں لیکن غسل کے باب میں فعل کو لمبا کرنا ممکن نہیں سوائے تکرار کے اس لئے کہ فعل غسل پورے محل کو گھیرے ہوئے ہے اور اسی طرح ہم باب مسح میں کہتے ہیں کہ فعل مسح کو لمبا کرنا مسنون ہے استیعاب کے طور پر اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہے نقود کی طرح تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ دونوں طرف قبضہ کرنا باب نقود میں شرط ہے بلکہ شرط ان نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کا ادھار کے بدلے میں بیچنا نہ ہو جائے اس لیے کہ نقود بغیر قبضے کے متعین نہیں ہوتے۔

پچیسواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات

مصنف رحمہ اللہ نے اگرچہ اعتراض اور جواب کی صورت میں ذکر فرمایا ہے، لیکن حقیقت میں یہ منع الحکم کی مثال ہے۔ اس اعتراض کو ذکر کرنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ ماقبل میں منع العلۃ کی دوسری مثال میں احناف کا مسلک یہ ذکر کیا تھا کہ مقدار زکوۃ کی ادائیگی کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے، جب مال نصاب ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت ہی باقی نہ رہی جو بقائے واجب کی علت تھی، لہذا زکوۃ کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔

اب آج کے درس کی منع الحکم کی تین مثالیں ذکر کیے جائیں گے

منع الحکم کی پہلی مثال: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہم آپ کی بات مان لیتے ہیں واجب مقدار زکوۃ کا ادا کرنا تو اس صورت میں بھی نصاب مال ہلاک ہونے سے مقدار زکوۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہو گی، جیسا کہ دین۔ دائن کی طرف سے دَین کے مطالبہ کے بعد مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اداء دین بغیر ادا کیے ساقط نہیں ہوتا۔ لہذا اسی طرح جب مقدار زکوۃ کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہے تو وہ بغیر ادا کیے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا۔ یہاں معترض نے مسئلہ زکوۃ کو مسئلہ دَین پر قیاس کیا ہے؟

جواب: ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر مطالبہ کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہے بلکہ مدیون کا اپنے مال میں سے دائن کو بقدر دین مال لینے سے انکار کرنا منع ہے یعنی مدیون پر تخلیہ واجب ہے۔ اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ دائن مدیون کے مال میں سے اپنے قرض کے بقدر لینا چاہے تو وہ مانع نہ بنے، بلکہ اپنے آپ کو خالی چھوڑ دے یہ منع الحکم کی مثال ہے یعنی قائل نے مطالبہ دین کے بعد مدیون پر اداء دین کا حکم لگایا ہے ہم نے اس حکم کا انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ مدیون پر دین ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے۔

منع الحکم کی دوسری مثال: احناف کے نزدیک وضو میں چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر کا ایک بار مسح کرنا سنت ہے جب کہ شوافع کے نزدیک ایک یا دو بالوں پر مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر پر تین بار ماء جدید کے ساتھ مسح کرنا سنت ہے۔ شوافع حضرات مسح کو اعضائے ثلاثہ (چہرہ، ہاتھ اور پاؤں) کے دھونے پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اعضائے ثلاثہ رکن ہیں، اور اس میں تثلیث (تین مرتبہ دھونا) مسنون ہے، اسی طرح مسح بھی رکن ہے، لہذا اس میں بھی تثلیث مسنون ہو گا۔

احناف منع الحکم کے طور کہتے ہیں کہ ہم مقیس علیہ یعنی مسح رأس میں تثلیث کے مسنون ہونے کے حکم کو تسلیم نہیں

کرتے؛ اس لیے کہ اعضاء ثلاثہ مغسولہ میں تکرار اور تثلیث سنت مقصودہ نہیں ہے، بلکہ اس سے فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور سنتوں کے مشروع ہونے کا مقصود بھی فرائض کی تکمیل ہے اور فرائض کی تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو مقدار مفروض پر بڑھادیا جائے اور طویل کر دیا جائے۔ جیسے نماز میں قیام کی تکمیل قیام کو طویل کرکے ہوگی اور قرأت کی تکمیل قرأت کو طویل اور لمبا کرکے ہوگی، لیکن غسل میں بغیر تکرار کے اطالت (فعل کا لمبا کرنا) اور تکمیل ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ہاتھوں کے غسل میں کہنیوں کے اوپر تک دھویا جائے تو یہ محل فرض میں اطالت اور تکمیل کہلائے گی، لیکن یہ مسنون نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک عضو کو بار بار دھویا گیا تو محل فرض میں فرض، یعنی غسل کی تکمیل ہو جائے گی۔ پس محل غسل میں اطالت اور تکمیل بغیر تکرار کے چونکہ ممکن نہیں ہے، اس لیے اعضائے مغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا ہے۔

اب مسح رأس میں یہ کہتے ہیں کہ ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل چونکہ سر کے استیعاب (پورے سر کے مسح) سے حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے مسح رأس کا استیعاب مسنون ہوگا اور تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

منع الحکم تیسری مثال: حضرات شوافع کے نزدیک اگر کسی آدمی نے اناج کو اناج کے بدلے میں بیچا، تو مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور دلیل یہ پیش فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع النقد بالنقد یعنی سونا، چاندی کی بیع میں چونکہ بالاتفاق مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور دونوں میں علت مؤثرہ ان کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے۔ لہذا حکم بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا اور عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہوگا۔

احناف منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ نقود کی بیع میں قبضہ شرط ہے، بلکہ شرط تو نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ بیع الکالی بالکالی یعنی ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ لازم نہ آئے۔ یعنی نقود اگر متعین نہ کیے جائیں تو وہ نقود متعاقدین کے ذمہ ادھار اور دَین ہوں گے۔ چنانچہ حدیث میں ہے: **نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ وَعَنِ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ** (حضور ﷺ نے ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ منع فرمایا ہے) اس بنا پر ہم احناف نقود کی بیع میں قبضہ کو شرط نہیں کہتے ہیں، بلکہ نقود کی تعیین کو شرط کہتے ہیں۔ اور بیع النسیئہ بالنسیئہ سے بچنے کے لیے عوضین کو متعین کرنا شرط ہے اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے ہیں اس لیے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ اور طعام چونکہ اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اس لیے طعام کو متعین کرنے کے لیے قبضہ ضروری نہیں ہے۔

لہذا ہم احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نقود کی بیع میں تقابض شرط ہے، بلکہ شرط تعیین ہے۔ اور یہ بات الگ ہے کہ بیع النقود بالنقود میں تعیین بغیر قبضہ کے ممکن نہیں ہوتی ہے۔

الدرسُ السَّادِسُ وَالعِشرُونَ

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً، وَبَيَانُ أَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ، وَمِثَالُهُ: الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ؛ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ. قُلْنَا: الْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ؛ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ. وَكَذٰلِكَ يُقَالُ: صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ، فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ. قُلْنَا: صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ، إِلَّا أَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَئِنْ قَالَ: صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ، إِلَّا أَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ، فَلِذٰلِكَ يَشْتَرِطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ، وَهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، فَلَا يَشْتَرِطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ.

ترجمہ: اور جو قول بموجب العلۃ ہے سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا دعوی معلل نے کیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کہنی باب وضو میں حد ہے تو وہ حکم غسل کے تحت داخل نہیں ہو گی اس لئے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے تو وہ ساقط کے حکم کے نیچے داخل نہیں ہو گی اس لئے کہ (ساقط کی) حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور اسی طرح کہا جاتا ہے رمضان کا روزہ فرض ہے تو وہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہو گا جیسے قضاء (کا روزہ) ہم کہیں گے کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن یہاں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی ہے اور اگر امام شافعی رحمہ اللہ فرمائیں کہ رمضان کا روزہ بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم کہیں گے کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی اس لئے بندے کی تعیین شرط ہو گی اور یہاں تعیین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے اس لئے بندے کی تعیین شرط نہیں ہو گی۔

چھبیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : القَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کا مطلب

دوسری بات: القَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کی دو مثالیں

پہلی بات: القَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کا مطلب

مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرے، مگر اس کے حکم اور معلول کو تسلیم نہ کرے۔

دوسری بات: القَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کی دو مثالیں

پہلی مثال: جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین یعنی کہنیاں غسل یدین میں داخل ہیں، یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اسی طرح کہنیاں دھونا بھی فرض ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مرفقین غسل یدین میں داخل نہیں ہیں، یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اس طرح کہنیاں دھونا فرض نہیں ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ مرفق حد اور غایت ہے، اور حد اور غایت محدود اور مغیا میں داخل نہیں ہوا کرتی ہے۔ لہذا مرفق جو غایت ہے، غسل جو کہ مغیا ہے میں داخل نہیں ہو گی۔ جب مرفق غسل ید جو کہ مغیا ہے میں داخل نہیں ہے تو اس کا دھونا بھی فرض نہ ہو گا۔

امام زفر کی رحمہ اللہ دلیل کا جواب: یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے، یعنی علت تسلیم ہے، لیکن غسل ید کے لیے حد نہیں ہے بلکہ حد ساقط ہے، یعنی اس حصہ کے لیے حد ہے جو غسل ید سے ساقط ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے الی المرافق فرما کر دھونے کے حکم سے ساقط کر دیا ہے اگر یہ حد نہ ہوتی تو ہاتھوں کو بغل تک دھونا ضروری ہوتا۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ حد یعنی غایت اور مغیا میں داخل نہیں ہوا کرتی ہے، لہذا کہنیوں کے بعد کا حصہ جو کہ غایت ہے وہ مغیا یعنی غسل ید میں داخل نہ ہو گا کیونکہ یہاں مرافق حد ساقط ہے۔

اب یہاں غور کریں کہ مرفق کے حد ہونے کو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن امام زفر رحمہ اللہ نے جس حکم یعنی غسل ید کو علت قرار دیا ہے، جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔ اس کو قول بموجب العلۃ کہتے ہیں۔

دوسری مثال: رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا، یا خاص رمضان کی نیت ضروری ہو گی؟ اس سلسلے میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ مطلق نیت کافی ہے، جب کہ شوافع حضرات کا مسلک یہ ہے کہ خاص رمضان کی نیت کرنا ضروری ہے،

مطلق نیت کافی نہیں ہے۔

شوافع حضرات کی دلیل: یہ ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، اس لیے تعیین نیت ضروری ہوگی، جیسا کہ قضا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے رمضان کے روزوں کو قضا روزوں پر قیاس کیا ہے۔ پس رمضان کا روزہ مقیس اور قضا روزہ مقیس علیہ ہے اور علت مشترکہ دونوں میں فرض ہونا ہے اور حکم بندہ کی جانب سے متعین کرنا ہے۔

شوافع حضرات کی دلیل کا جواب: ہم احناف شوافع کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتے ہیں، یعنی روزوں کا فرض ہونا، مگر حکم یعنی بندہ کی طرف سے متعین کرنے کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ صوم فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا، مگر چونکہ شریعت کی جانب سے حدیث کی صورت میں تعیین موجود ہے وہ یہ کہ ارشاد نبوی ہے: **إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ.** (یعنی جب شعبان گذر جائے تو پھر کوئی روزہ نہیں ہے سوائے رمضان کے روزوں کے۔) لہٰذا جب شریعت کی طرف صوم رمضان کے لیے تعیین موجود ہے تو پھر اس میں بندہ کا متعین کرنا ضروری اور شرط نہ ہوگا۔

الدَرسُ السَّابِعُ وَالعِشرُونَ

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ: جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْأَثْمَانِ، فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ. قُلْنَا: لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْأَثْمَانِ، وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِئِ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ، يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ. قُلْنَا: بَلْ حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوْجِبُ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ، فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ؛ لِاِسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلًا لَهُ. وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ: أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلَ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ، فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ، مِثَالُهُ: صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ، فَيَشْتَرِطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ كَالْقَضَاءِ. قُلْنَا: لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يَشْتَرِطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ.

ترجمہ: اور جو قلب ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں، ان دو میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی چیز کو اس حکم کا معلول قرار دیدے، اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ کثیر میں ربوا کا جاری ہونا قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ اثمان، اس لئے ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا، ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا کثیر میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ اثمان، اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلے میں اتلاف نفس کا حرام ہونا اتلاف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ شکار، ہم کہتے ہیں بلکہ اتلاف عضو کا حرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ شکار، جب حکم کی علت کو اسی حکم کا معلول بنا دیا جائے تو وہ علت اس حکم کی علت باقی نہیں رہتی کیونکہ محال ہے یہ بات کہ ایک چیز اسی چیز کی علت بھی ہو اور اسی چیز کا معلول بھی۔ اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کے دعوی کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنا دے پس وہ وصف سائل کے لئے حجت بن جائے گا بعد اس کے کہ وہ متدل کے لئے علت تھا اس کی مثال رمضان کا وہ فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعیین ضروری ہوگی جیسے کہ قضاء کا روزہ، ہم کہیں گے کہ جب روزہ فرض ہو تو اس کے لئے تعیین ضروری نہیں ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لئے دن متعین ہو چکا ہے جیسے کہ قضاء کا روزہ۔

ستائیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : قلب کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

دوسری بات: قلب کی اقسام اور مثالیں

پہلی بات : قلب کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

قلب کے لغوی معنی دو ہیں:

(۱) اوپر والی چیز کو نیچے کر دینا اور نیچے والی چیز کو اوپر کر دینا (۲) اندر کی چیز کو باہر کر دینا اور باہر کی چیز کو اندر کر دینا

قلب کی اصطلاحی تعریف: ایک چیز کی صورت کو اس چیز کے خلاف پر بدل دینا جس پر وہ تھی۔

دوسری بات: قلب کی اقسام اور مثالیں

قلب کی دو قسمیں ہیں:

قلب کی پہلی قسم: مستدِل نے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اس علت کو حکم قرار دے اور جس چیز کو مستدِل نے حکم بنایا ہے معترض اسے علت قرار دے۔

قلب کی دوسری قسم: معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی وصف کو معلل کے بیان کردہ حکم کے ضد کی علت بنادے۔ لہٰذا وہ وصف پہلے معلل کے لیے حجت تھا، قلب کے بعد اب وہ وصف سائل کے لیے حجت بن جائے گا۔

قلب کی پہلی قسم کی دو مثالیں

پہلی مثال: احکام شرع میں اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع فرماتے ہیں کہ اناج کی مقدار کثیر میں ربا (سود) بالاتفاق حرام ہے، لہٰذا مقدار قلیل میں بھی ربا حرام ہو گا، جیسا کہ اثمان (سونا اور چاندی) میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربا حرام ہے۔ اطعام میں علت ربا طعم ہے، اور ثمن میں علت ربا ثمنیت ہے، اور دونوں میں علت مشترکہ اموال ربویہ میں سے ہونا ہے۔ جب اناج کی مقدار قلیل میں ربا حرام ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز نہ ہو گا۔

احناف کا مسلک: احناف فرماتے ہیں کہ بات ایسی نہیں ہے جیسا شوافع نے کہی ہے کہ مقدار کثیر میں ربا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدار قلیل میں ربا کا حرام ہونا حکم ہے۔ بلکہ معاملہ اس کے اُلٹ ہے، یعنی مقدار قلیل میں ربا کا حرام ہونا علت اور مقدار کثیر میں ربا کا حرام ہونا حکم ہے۔ اور اناج کی مقدار قلیل نصف صاع ہے کیونکہ اناج ناپنے کے لیے نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ لہٰذا نصف صاع سے کم ہم جنس کے عوض بیچنے کے لیے تساوی یعنی برابری کی شرط نہ ہو گی، جب نصف صاع سے کم کے لیے برابری کی شرط نہیں ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہو گا۔

دوسری مثال: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کرکے حرم میں پناہ لے تو احناف کے نزدیک اس کو حدود حرم میں قصاصا قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو حرم سے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس کے باہر نکلنے کے بعد اس سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ قرآن میں ہے **وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا**۔ جب کہ شوافع حضرات کے نزدیک اس شخص کو حرم میں قصاص قتل کیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل: اگر کوئی شخص کسی کا کوئی عضو کاٹ کر حرم میں پناہ حاصل کر لے تو اس سے بالاتفاق حرم میں ہی بدلہ لیا جاتا ہے لہٰذا اسی طرح قاتل کو حرم میں ہی قصاصا قتل کر دیا جائے گا کیونکہ علت مشترکہ دونوں میں ایک ہی ہے یعنی جنایت۔ اور حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم ہے۔ جیسے شکار کو حرم میں مار ڈالنا حرام ہے اور اس کا کوئی عضو کاٹنا بھی حرام ہے۔ پس جب حرم میں انسان کا ہاتھ کاٹنا قصاصاً حرام نہیں ہے تو حرم میں انسان کو قصاصاً مار ڈالنا بھی حرام نہیں ہونا چاہیے۔

احناف کی دلیل: احناف شوافع کے بیان کردہ علت اور معلول میں قلب کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مسئلہ اس کے برعکس ہے کہ اتلاف عضو کا حرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہٰذا اتلاف عضو کی حرمت علت ہے اور اتلاف نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے۔ جیسے شکار میں اس کے عضو کا حرم میں تلف کرنا چونکہ حرام ہے، اس لیے اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہو گا۔

فائدہ: احناف اتلاف طرف کی حرمت کے اس لیے قائل نہیں کہ اطراف (اعضاء) بمنزلہ اموال کے ہیں، اگر کوئی شخص کسی کا مال لوٹ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس سے حرم کے اندر ہی وہ مال واپس لیا جا سکتا ہے اور اعضا بمنزلہ مال کے اس لیے ہیں کہ جس طرح مال آدمی کی حفاظت کے لیے ہے، اسی طرح اعضا یعنی ہاتھ، پاؤں بھی نفس کی حفاظت کے لیے ہیں۔ اور نص **وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا** اطراف (اعضاء) کو شامل نہیں ہے، بلکہ صرف نفس کو شامل ہے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کریں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اتلاف طرف اور اتلاف نفس کی حرمت کے اس لیے قائل نہ ہوئے کہ ان کی نظر ایک حدیث پر تھی، وہ حدیث یہ ہے: **اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَفَارًّا بِدَمٍ** یعنی حرم عاصی اور قصاص سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ حدیث سے متعلق احناف کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا ثبوت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ ابن شریح کا قول ہے۔

قلب کی دوسری قسم کی مثال

مثال: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے، اس لیے تعیین نیت ضروری ہو گی، جیسا کہ قضائے رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، اس کے لیے بالاتفاق تعیین نیت ضروری ہے۔ تو اسی طرح رمضان کے روزوں کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہو گی۔ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ نے روزے کے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے اور تعیین نیت کو حکم بنایا ہے، گویا ان کے نزدیک تعیین نیت شرط قرار دینے کی علت اس کا فرض ہونا ہے۔

احناف: فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے، اس لیے اس کے لیے تعیینِ نیت شرط نہ ہو گی کیونکہ شرع کی طرف سے تعیین موجود ہے، حدیث میں ہے: **اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ** لہٰذا رمضان کے روزے کے متعین ہو جانے کے بعد اس کے لیے تعیین نیت ضروری نہیں ہے۔ جیسا کہ صوم قضا اگر شروع کرنے کی وجہ سے متعین ہو گیا تو اس کے لیے تعیین نیت شرط نہ ہو گی۔

ملاحظہ: شوافع نے روزہ کے فرض ہونے کو تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے۔ اور ہم احناف نے تعیین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت بنایا ہے۔

الدَرسُ الثَّامِنُ وَالعِشرُونَ

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِي بِهِ أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعَلَّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ الْمُعَلَّلِ مُضْطَرًّا إِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَمِثَالُهُ: الْحُلِيُّ أُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ، فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبَذْلَةِ. قُلْنَا: لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ، فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةِ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبَذْلَةِ. وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذٰلِكَ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ: فِيْ قَوْلِهِمْ فِيْ إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ: اخْتِلَافِ الدِّيْنِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ، فَيَفْسُدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ، فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ. قُلْنَا: الْإِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ، فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ زَوَالِ الْمِلْكِ، وَكَذٰلِكَ فِيْ مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ إِنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ، فَلَا يَجُوْزُ لَهُ الْأَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ. قُلْنَا: وَصْفُ كَوْنِهِ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ، فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ عَدَمِ الْجَوَازِ.

ترجمہ: اور جو عکس ہے سو ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو لہذا ان زیورا میں زکوۃ واجب نہیں ہو گی استعمال کے کپڑوں کی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہیں تو مردوں کے زیورات میں زکوۃ واجب نہیں ہو گی ان کے استعمال کے کپڑوں کی طرح۔ اور جو فساد وضع ہے سو اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے لائق نہ ہو اس کی مثال شوافع کے احد الزوجین کے اسلام لانے کے قول میں ہے کہ دین کا اختلاف پیش آگیا ہے نکاح پر تو اختلاف دین نکاح کو فاسد کر دے گا جیسے احد الزوجین کا مرتد ہونا، پس امام شافعی رحمہ اللہ نے اسلام کو ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت بنا دیا، ہم کہتے ہیں کہ اسلام کو ملک کی حفاظت کرنے والا پہچانا گیا ہے تو اسلام زوال ملک میں مؤثر نہیں ہو گا اور اسی طرح سے طول حرۃ کے مسئلے میں کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے نکاح کرنے پر قادر ہے تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہو گا جیسے کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہوتی ہم کہتے ہیں کہ اس کے آزاد ہونے قادر ہونے کا وصف نکاح کے جائز ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے یہ وصف باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے میں مؤثر نہیں ہو گا۔

اٹھائیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : عکس کی لغوی، اصطلاحی تعریف اور اس کی مثال

دوسری بات: فساد وضع کی تعریف اور اس کی مثالیں

پہلی بات: عکس کی لغوی، اصطلاحی تعریف اور اس کی مثال

عکس کا لغوی معنیٰ: رَدُّالشَّیْءِ اِلَی السُّنَّۃِ الْاُوْلٰی یعنی کسی چیز کو پہلے طریقے اور حالت کی طرف لوٹانا۔

اصطلاحی تعریف: معترض متدِل کے اصل یعنی مقیس علیہ سے اس طرح استدلال کرے کہ متدِل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے۔

مثال: جیسے شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ استعمال والے زیورات میں زکوۃ نہیں ہے۔ اور وہ زیر استعمال زیورات کو زیر استعمال کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح زیر استعمال کپڑوں پر زکٰوۃ نہیں ہے، اسی طرح زیر استعمال زیورات پر بھی زکٰوۃ واجب نہیں ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر زیورات بمنزلہ استعمال کے کپڑوں کے ہیں تو ان زیورات میں بھی زکٰوۃ واجب نہ ہو گی جنہیں مرد استعمال کرتے ہیں جیسے انگوٹھی، چین وغیرہ۔ حالانکہ مردوں کے استعمال کے زیورات میں بھی آپ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے۔ احناف نے معلِّل کے مقیس علیہ (استعمال کے کپڑے) سے اس طریقہ پر استدلال کیا ہے کہ معلِّل اصل اور فرع کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو گئے اور معلِّل نے فرمایا کہ مردوں کے لیے زیورات کا استعمال حرام ہے، اس لیے مردوں کے زیورات میں شرعاً ابتذال اور استعمال موجود ہی نہیں ہے۔ اور عورتوں کے لیے زیورات کا استعمال حلال ہے، اس لیے ان کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق ہو گا۔ چنانچہ عورتوں کے زیورات کو ان کے کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہے اور مردوں کے زیورات کو مردوں کے کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا مردوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب ہو گی اور عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔

دوسری بات: فساد وضع کی تعریف اور اس کی مثالیں

فساد وضع: متدِل کسی ایسے وصف کو حکم کی علت بنا دے جو وصف اس حکم کے مناسب نہ ہو۔ اس پر معترض فساد وضع کو بیان کر کے قیاس کو فاسد کر دے اس طرح کہ جس وصف کو علت بنایا گیا ہے وہ علت بننے کے لائق ہی نہیں ہے۔

فساد وضع کی پہلی مثال: شوہر اور بیوی دونوں کافر ہوں، پھر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اس

صورت میں ان دونوں کا نکاح فاسد ہو گا یا نہیں؟

شوافع کا مذہب: ان دونوں میں سے کسی ایک کے مسلمان ہوتے ہی دونوں کے درمیان فرقت اور جدائی واقع ہو جائے گی۔

احناف کا مذہب: ان دونوں میں سے کسی ایک نے اگر اسلام قبول کر لیا تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو جدائی واقع نہ ہو گی۔ اور اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر یا تو فرقت واقع ہو جائے گی۔

شوافع حضرات کی دلیل: زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے سے زوجین کے درمیان اختلاف دین پایا گیا، اور اختلاف دین سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہونے سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ پس شوافع نے ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت اسلام لانے کے وصف کو بنایا ہے جو کہ مناسب نہیں۔

احناف کا جواب: اسلام تو ایسا وصف ہے جو مِلک نکاح کا محافظ ہوتا ہے، لہٰذا اسلام مِلک نکاح زائل کرنے میں مؤثر نہ ہو گا۔ یعنی زوالِ مِلک نکاح کی علت اسلام کو قرار دینا مناسب نہیں ہے، بلکہ زوالِ مِلک نکاح کی علت اِباء عن الاسلام (یعنی اسلام سے انکار کرنا) ہے اور یہی وصف زوال ملک نکاح کے زیادہ مناسب ہے۔

فساد وضع کی دوسری مثال: اگر کوئی آدمی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شوافع کی دلیل: نکاح کرنے والا آدمی آزاد ہے اور آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر ہے اس لیے باندی سے نکاح کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ اگر پہلے سے اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ شوافع نے باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے کے حکم کی علت آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کے وصف کو بنایا ہے۔

احناف کا جواب: آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف تو باندی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے اس لیے آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف باندی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہیں ہو گا۔

الدَرسُ التَّاسِعُ وَ العِشرُونَ

وَأَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ: الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ، فَيَشْتَرِطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ، قُلْنَا: يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْإِنَاءِ. وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ: الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ، فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ كَالْغَسْلِ، قُلْنَا: الْمَسْحُ رُكْنٌ، فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ.

ترجمہ: اور جو نقض ہے سو وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے وضو طہارت ہے تو اس کے لیے نیت ضروری ہو گی جس طرح کہ تیمم ہے (وہ طہارت ہے اور اس کے لیے نیت ضروری ہے) ہم کہیں گے یہ حکم ٹوٹ جاتا غسل ثوب اور غسل اناء کے ساتھ۔ اور جو معارضہ ہے سو وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے مسح کرنا وضو میں رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون ہونی چاہیے جس طرح کہ غسل اعضاء میں ہے ہم کہیں گے کہ مسح کرنا رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون نہیں ہو گی جس طرح کہ موزوں کے مسح اور تیمم کے مسح میں ہے۔

انتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : نقض کی تعریف اور اس کی مثال

دوسری بات: معارضہ کی تعریف اور اس کی مثال

تیسری بات : نقض اور معارضہ میں فرق

پہلی بات نقض کی تعریف اور اس کی مثال

نقض کی تعریف: علت کے پائے جانے کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا۔ یعنی معترض مستدِل کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دے کہ جس چیز کو آپ نے علت قرار دیا ہے وہ چیز علت بننے کے لائق نہیں ہے۔

نقض کی مثال: جیسے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے تو وضو میں بھی نیت فرض ہو گی، امام شافعی رحمہ اللہ نے وضو کو تیمم پر قیاس کیا ہے اور نیت فرض ہونے کے حکم کی علت طہارت کے وصف کو قرار دیا ہے۔

احناف کی طرف سے نقض: یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن دھوتا ہے تو اس میں بھی وصف طہارت موجود ہے، اس کے باوجود بالاتفاق ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن پاک کرنے کے لیے نیت فرض نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ وصف طہارت کی وجہ سے وضو کو تیمم پر قیاس کر کے نیت کے فرض ہونے کا حکم ثابت کرنا صحیح نہیں۔

دوسری بات: معارضہ کی تعریف اور اس کی مثال

معارضہ کی تعریف: معترض متدِل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے متدل کا حکم باطل ہو جائے۔

معارضہ کی مثال: جیسے شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ وضو میں مسح رکن ہے، جیسے ہاتھ، پاؤں وغیرہ دھونا رکن ہیں۔ لہٰذا جب ہاتھ، پاؤں کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے تو اسی طرح سر کا مسح کرنا بھی تین دفعہ مسنون ہوگا۔ دونوں میں علت مشترکہ رکن ہونا ہے۔

جب کہ احناف بطور معارضہ فرماتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے جیسا کہ موزہ پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرہ اور ہاتھ پر مسح کرنا رکن ہے۔ پس جس طرح موزہ کے مسح میں اور تیمم کے مسح میں تثلیث مسنون نہیں ہے جب کہ وہ رکن ہے، اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ غور کریں یہاں احناف نے شوافع کے خلاف ایسی دلیل پیش کی جس سے ان کے دعوی یعنی مسح رأس کی تثلیث کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہو گیا۔

تیسری بات: نقض اور معارضہ میں فرق

فرق یہ ہے کہ نقض نفس دلیل کے بطلان کو ثابت کرتا ہے جب کہ معارضہ صرف حکم کو منع کرتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرق کو اجمال میں تو ذکر کیا ہے، لیکن تفصیل میں اس کو ترک کر دیا ہے، بلکہ صرف سات اعتراضات کو ذکر فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو قیاس کی دو قسموں: قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر دیا گیا ہے، اس لیے اس کی تفصیل یہاں ذکر نہیں کی ہے۔

فرق یہ ہے کہ: سائل اصل اور فرع کے درمیان فرق ثابت کر دے، اب اگر قیاس متحد فی النوع ہو تو وہ فرق سے باطل نہیں ہوگا، اور اگر قیاس متحد فی الجنس ہو تو وہ فرق سے فاسد ہو جائے گا۔ تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

الدرسُ الثَّلَاثُونَ

بيان الأمور المُتعلقة بأحكام الشرع:

فَصْلٌ: اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهِ، وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ. فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ، فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ. وَالْحَبْلِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِدْلَاءِ. فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيْقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا، وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً، مِثَالُهُ: فَتْحُ بَابِ الْإِصْطَبَلِ وَالْقَفَصِ، وَحَلُّ قَيْدِ الْعَبْدِ، فَإِنَّهُ سَبَبُ الْمُتْلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ، وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ، إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ، فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ.

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلٰى صَبِيٍّ، فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ، وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ، فَسَيَّرَهَا، فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً، فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ، أَوْ عَلٰى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ، أَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ، فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ.

ترجمہ: حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب کے ساتھ اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت کے ساتھ اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وقت، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ جیسے راستہ اس لیے کہ راستہ سبب ہے مقصد تک پہنچنے کا چلنے کے واسطے سے اور رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطے سے، پس اسی بنا پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ اس چیز کو از روئے شریعت حکم کا سبب کہا جاتا ہے اور اس واسطے کو علت کہا جاتا ہے اس کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ضائع ہونے کا سبب ہے ایسے واسطے سے جو پایا جاتا ہے جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے۔ اور سبب علت کے ساتھ جب وہ دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جب

علت کی طرف نسبت کرنا دشوار ہو جائے تو حکم کی نسبت اس وقت سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی اصول کی بناپر ہمارے علماء نے کہاہے کہ جب کسی آدمی نے چھری بچے کو دی اور اس بچے نے اس چھری کے ساتھ اپنے آپ کو قتل کر دیاتو چھری دینے والا ضامن نہیں ہو گا، اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اس نے بچے کو زخمی کر دیاتو چھری دینے والا ضامن ہو گا اور اگر کسی نے بچے کو سواری پر بٹھادیا پھر اس بچے نے جانور کو چلادیا اور وہ سواری دائیں بائیں کو دی اور بچہ گر گیا اور مر گیاتو بٹھانے والا ضامن نہیں ہو گا، اور اگر کسی نے کسی انسان کی رہنمائی کی دوسرے کے مال کی طرف پھر اس نے اس مال کو چرالیایا اس کی جان پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر دیایا قافلے پر رہنمائی کی پھر اس نے ان پر رہزنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہو گا۔

تیسواں درس

احکام شرع سے متعلق امور کا ذکر

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے چار تمہیدی باتیں بھی ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: مصنف رحمہ اللہ اصول اربعہ: کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے ان اُمور کو بیان فرمارہے ہیں جن کے ساتھ احکامِ شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے۔

چنانچہ اصول اربعہ سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کا تعلق تین چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے

(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط

پس حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے، اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے، اور اپنی شرط کے وقت پایاجاتا ہے۔

دلیل حصر: احکام شرعیہ جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں: یاتو وہ شیٔ کی حقیقت میں داخل ہو گایا نہیں۔ اگر حقیقت میں داخل ہو تو وہ رکن ہے۔ اور اگر داخل نہیں ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: یاتو وہ شیٔ میں مؤثر ہو گایامؤثر نہیں۔ اگر شیٔ میں مؤثر ہے تو وہ علت ہے۔ اور اگر مؤثر نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: یاتو اس شیٔ کی طرف فی الجملہ موصل اور مفضی ہو گایا نہیں۔ اگر اول ہے تو سبب ہے۔ اور اگر موصل و مفضی نہیں ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: یاتو وہ شیٔ اس پر موقوف ہو گی یا نہیں۔ اگر وہ موقوف ہے تو وہ شرط ہے۔ اور اگر موقوف نہیں ہے تو وہ علامت ہو گی۔

مصنف رحمہ اللہ نے علامت کو ذکر نہیں فرمایاہے، باقی تینوں کو ذکر فرمایاہے۔

دوسری بات: **علت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف**

لغوی معنیٰ: ہر وہ چیز جس سے کسی کی حالت تبدیل ہو جائے اس کو لغۃً علت کہا جاتا ہے۔ جیسے مرض سے جسم کی حالت تبدیل ہو جاتی ہے تو مرض کو لغۃً علت کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو تو اس کو علت کہا جاتا ہے۔

تیسری بات: **شرط کی لغوی اور اصطلاحی تعریف**

لغوی معنیٰ: اَلْزَامُ الشَّیْءِ اَوِ الْتِزَامُهُ کسی چیز کو لازم کرنا یا اس کا التزام کرنا۔

اصطلاحی تعریف: وہ چیز جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور اس کے ہونے سے حکم نہ پایا جاتا ہو جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے، وضو پر نماز کا وجود موقوف ہے اور وضو کے نہ ہونے سے نماز نہیں ہوگی۔

چوتھی بات: **حکم کی شرعی تعریف**

خطاب شرعی کے بعد مکلف کے فعل کو جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اسے حکم کہتے ہیں خواہ وہ کیفیت فرض، واجب، ندب، حرمت یا کراہت ہو یا رخصت وغیرہ کی ہو اگر ان میں سے کوئی کیفیت نہ ہو، تو کم از کم اباحت کی کیفیت ہوگی اسی کو حکم شرعی کہا جاتا ہے۔

اب آج کے درس کی چار باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : سبب کی تعریف اور اس کی دو مثالیں

دوسری بات: سبب شرعی کی تعریف اور اس کی تین مثالیں

تیسری بات : سبب اور علت سے متعلق ایک اصول

چوتھی بات : اصول پر متفرع چند مسائل

پہلی بات: **سبب کی تعریف اور اس کی دو مثالیں**

سبب کی تعریف: یہ ہے کہ سبب وہ ہے جو کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ۔

پہلی مثال: جیسے راستے پر چلنا منزل مقصود تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے۔

دوسری مثال: جیسے ڈول کے ساتھ رسی باندھ کر پانی نکالا جاتا ہے اور ڈول رسی کے واسطے سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے، لہذا رسی سبب ہوگی۔

دوسری بات: سبب شرعی کی تعریف اور اس کی تین مثالیں

سبب شرعی کی تعریف: ہر وہ چیز جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو اس کو شرعاً سبب کہا جاتا ہے۔

سبب شرعی کی تین مثالیں

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور جانور نکل کر بھاگ گیا اور گم ہو گیا۔ تو اس جانور کا ہلاک ہونا اور ضائع ہونا حکم ہے، اور دروازہ کھولنا اس کا سبب ہے، اور جانور کا بھاگنا علت ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر پنجرہ میں پرندہ تھا، کسی شخص نے اس پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ اڑ کر بھاگ گیا اور ضائع ہو گیا۔ تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے، اور پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے، اور پرندے کا اُڑ جانا علت ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح کوئی غلام زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا، کسی نے اس کی زنجیر کھول دی اور غلام بھاگ کر ضائع ہو گیا۔ تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے، اور زنجیر کا کھولنا اس کا سبب ہے، اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

تیسری بات: سبب اور علت سے متعلق ایک اصول

اصول: یہ ہے کہ سبب اور علت کسی جگہ جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے، سبب کی طرف نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ حکم میں علت مؤثر ہوتی ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے، سبب تو صرف حکم کی طرف پہنچانے والا ہوتا ہے، حکم میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ حکم کا تعلق علت کے ساتھ قوی اور مضبوط ہے؛ اس لیے حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی، نہ کہ سبب کی طرف۔

البتہ حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا متعذر اور مشکل ہو تو اس صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور علت کی طرف حکم کی نسبت اس وقت دشوار ہوتی ہے جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل واقع نہ ہو اور جب فاعل مختار کا فعل سبب اور حکم کے درمیان آجائے تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

چوتھی بات: اصول پر متفرع چند مسائل

پہلا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے چھری بچہ کے ہاتھ میں دے دی اور اس بچہ نے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا اس بچہ کی دیت کا ضامن نہ ہو گا۔ اس لیے کہ یہاں سبب (چھری دینا) ہے اور علت (بچہ کا فعل) ہے اور علت اور سبب دونوں جمع ہو گئے، لہذا یہاں حکم علت کی طرف منسوب ہو گا، نہ کہ سبب کی طرف۔ جب ایسا ہے تو چھری دینے والے پر دیت کا ضمان واجب نہ ہو گا کیونکہ یہاں حکم یعنی قتل کی نسبت علت یعنی بچے کے فعل کی طرف ہو گی، نہ کہ سبب (چھری دینے) کی طرف ہو گی۔

البتہ چھری اگر بچہ کے ہاتھ سے گر کر بچہ کو زخمی کر دے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان لازم ہو گا۔ اس لیے کہ چھری کا گرنا جو کہ زخم لگنے کی علت ہے، بچے کا اختیاری فعل نہیں ہے، جب چھری کا گرنا بچے کا اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا ممکن نہیں ہے تو حکم کی اضافت سبب کی طرف ہو گی، یعنی چھری دینے والے کی طرف حکم منسوب ہو گا اور ضمان اسی پر لازم ہو گا۔

دوسرا مسئلہ: کسی آدمی نے بچہ کو گھوڑے پر سوار کر دیا، اور بچے نے اس کی لگام ہاتھ میں لے کر اس گھوڑے کو چلایا، اور گھوڑا بدکنے لگا اور بچہ گر کر مر گیا، تو سوار کرنے والا آدمی دیت کا ضامن نہ ہو گا۔ اس لیے کہ گھوڑے پر سوار کرنا مرنے کا سبب ہے اور خود بچے کا گھوڑے کو چلانا مرنے کی علت ہے۔ تو اس صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف نہ ہو گی، بلکہ علت کی طرف ہو گی، یعنی (بچے کا گھوڑے کو چلانا) بچے کا فعل جو اختیاری ہے، پس اس حکم کی اضافت اسی علت کی طرف کی جائے گی، نہ کہ سبب کی طرف؛ لہذا سوار کرنے والا دیت کا ضامن نہ ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی شخص نے چور کو مال کی طرف رہنمائی کی اور اس کا پتہ بتا دیا، اور چور نے اس مال کو چوری کر لیا، تو مال کا پتہ بتانے والے پر اس مال کا ضمان لازم نہ ہو گا کیونکہ مال کا پتہ بتانا سبب ہے اور چور کا فعل یعنی مال چرانا علت ہے۔ اور سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، نہ کہ سبب کی طرف۔

چوتھا مسئلہ: اسی طرح اگر کسی شخص نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتایا اور ڈاکوؤں نے قافلے پر ڈاکہ ڈالا اور مال لوٹ لیا، تو قافلے کا پتہ بتانے والے پر ضمان لازم نہ ہو گا کیونکہ قافلہ کا پتہ بتانا سبب ہے اور قافلہ کو لوٹنا علت ہے اور سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے۔ نہ کہ سبب کی طرف۔

پانچواں مسئلہ: اگر کسی آدمی نے قاتل کو مقتول کا پتہ بتایا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر ڈالا، تو پتہ بتانے والے پر ضمان لازم نہ ہو گا، بلکہ ضمان قاتل پر ہو گا کیونکہ قاتل کا پتہ بتانا سبب ہے اور قتل کرنا علت ہے۔ اور سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے۔ نہ کہ سبب کی طرف۔

الدرسُ الحادِی وَ الثَّلاثُونَ

وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوَدَّعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ، فَسَرَقَهَا، أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهُ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ، فَقَتَلَهُ؛ لِأَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوَدَّعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ، لَا بِالدَّلَالَةِ، وعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الدلَالَةَ مَحْظُوْرُ إِحْرَامُهُ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمُخَيَّطِ، فَيَضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ، لَا بِالدَّلَالَةِ، إِلَّا أَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا تَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ، فَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ؛ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الِانْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجَرَاحَةِ، وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ، فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَمِثَالُهُ فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ، فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ، فَيَكُوْنُ فِيْ مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ، فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا سَاقَ دَابَّةً، فَأَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ، وَالشَّاهِدُ إِذَا أَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالًا، فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ؛ لِأَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْقِ، وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ؛ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ، صَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ.

ترجمہ: اور یہ ضمان کے واجب نہ ہونے کا حکم مودع کے خلاف ہے جب اس نے چور کی رہنمائی کی ودیعت پر اور چور نے اس ودیعت کو چرالیا یا محرم نے حرم کے شکار پر کسی دوسرے کی رہنمائی کی اور دوسرے نے اس کو قتل کردیا اس لئے کہ مودع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت کو چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے ہے اور محرم پر (ضمان کا وجوب) اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کا ممنوع فعل تھا خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی طرح پس وہ محرم ضامن ہوگا ممنوع چیز کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے لیکن جنایت ثابت ہوگی حقیقت قتل کے ساتھ رہا قتل سے پہلے تو اس جنایت کا کوئی حکم نہیں ہے اس لئے کہ جنایت کے اثر کا ختم ہونا ممکن ہے جس طرح زخم کے باب میں زخم کا مندمل ہو جانا ہے۔ اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اس کی مثال اس صورت میں ہوگی جہاں علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا اس لئے

حکم کی نسبت اسی سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہنکایا اور جانور نے کوئی چیز ضائع کر دی تو ہنکانے والا ضامن ہو گا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی چیز تلف کر دی پھر اس گواہی کا جھوٹا ہونا اس گواہی سے رجوع کرنے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہو گا اس لئے کہ جانور کا چلنا ہانکنے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ قاضی کے سامنے عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے فیصلے کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی پس وہ قاضی اس فیصلے میں مجبور کی طرح ہو گیا جس طرح کہ جانور ہانکنے والے کے فعل سے چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔

اکتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : مذکورہ اصول پر بطور اعتراض دو مسئلوں کا ذکر اور ان کے جوابات

دوسری بات: ایک اور اعتراض اور اس کا جواب

تیسری بات : سبب اگر علت کے معنی میں ہو تو حکم سبب کی طرف منسوب ہو گا

پہلی بات : مذکورہ اصول پر بطور اعتراض دو مسئلے اور ان کے جوابات کا ذکر

بطور اعتراض پہلا مسئلہ: اگر مودَع (وہ شخص جس کے پاس ودیعت اور امانت کا مال رکھا گیا ہو) چور کو اس مال کا پتہ بتا دے، جو اس کے پاس بطور امانت رکھا گیا ہے، اور چور اس مال کو چرا کر لے جائے، تو اس مسئلے میں تمہارے نزدیک مالِ ودیعت کے ہلاک ہونے کی نسبت مودَع (امین) کی طرف کی جاتی ہے، جو کہ چوری کا محض سبب ہے۔ جب کہ اصول (یعنی جس جگہ علت اور سبب حکم کے ساتھ جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی، نہ کہ سبب کی طرف) کے تحت حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف۔ حالانکہ اس مسئلے میں ایسا نہیں کیا گیا اور امین جو کہ مال کے ہلاک ہونے کا سبب ہے، اس کو ضامن بنایا گیا ہے۔

بطور اعتراض دوسرا مسئلہ: اگر کسی مُحرم نے غیر مُحرم کی شکار کی طرف رہنمائی کی اور غیر مُحرم نے جا کر اس شکار کو قتل کر دیا، تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان ہو گا۔ تو تمہارے نزدیک ضمان شکار کا پتہ بتانے والے پر آئے گا، جو کہ سبب محض ہے۔ جب کہ ضمان شکار کرنے والے پر آنا چاہیے کیونکہ شکار کرنا اس شکار کے قتل کی علت ہے اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے، نہ کہ سبب کی طرف۔ حالانکہ اس مسئلے میں آپ نے حکم کی نسبت سبب کی طرف کی ہے۔

پہلے مسئلہ کا جواب: مودَع (امین) پر ضمان اس لیے نہیں واجب کیا گیا کہ اس نے چور کو مالِ ودیعت کا پتہ بتایا ہے، بلکہ ضمان اس لیے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے مالِ ودیعت میں خیانت کی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس نے مالِ ودیعت کی حفاظت کا جو التزام کیا تھا، اس کو چھوڑ دیا ہے اور ضائع کر دیا ہے۔ پس ترکِ حفاظت کی وجہ سے مودَع خود ضامن ہو گا۔ وہ اس وجہ سے ضامن نہیں ہے کہ اس نے پتہ بتایا ہے جو کہ چوری کا سبب ہے۔

دوسرے مسئلہ کا جواب: مُحرم پر ضمان اس لیے واجب ہو گا کہ اس کا غیر مُحرم کی شکار کی طرف رہنمائی کرنا ممنوعاتِ احرام میں سے ہے۔ جیسے خوشبو لگانا اور سِلا ہوا کپڑا پہننا ممنوعاتِ احرام میں سے ہے۔ پس یہاں بذات خود فعلِ ممنوع یعنی شکار کی طرف رہنمائی کرنے کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے مُحرم ضامن ہو گا۔ نہ کہ سبب یعنی شکار کا پتہ بتانے کی وجہ سے۔ لہذا اعتراض وارد نہ ہو گا۔

دوسری بات: **ایک اور اعتراض اور اس کا جواب**

اعتراض: اگر مُحرم پر ضمان اس لیے واجب ہوا ہے کہ اس نے فعلِ ممنوع کا ارتکاب کیا ہے، یعنی رہنمائی کی ہے۔ جب اس نے فعلِ ممنوع کا ارتکاب کیا ہے تو صرف رہنمائی کرنے پر اس پر ضمان لازم ہونا چاہیے، خواہ غیر مُحرم شکار کرے یا نہ کرے۔ حالانکہ غیر مُحرم اگر شکار نہ کرے تو مُحرم ضامن نہیں ہوتا۔

جواب: مُحرم کا غیر مُحرم کی شکار کی طرف رہنمائی کرنا اس وقت جنایت ہو گا جب غیر مُحرم شکار کو قتل کر دے۔ چونکہ شکار کرنے سے پہلے شکار کے چھپ جانے اور مامون ہو جانے سے جنایت کا اثر ختم ہونے کا امکان ہے؛ اس لیے جنایت اسی وقت ہو گی جب وہ شکار کرے، ورنہ نہیں۔

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی شخص نے دوسرے کو زخمی کر دیا اور پھر زخم ٹھیک ہو گیا اور اس زخم کا اثر باقی نہ رہا، تو زخم لگانے والے پر ضمان لازم نہیں ہوتا ہے۔

تیسری بات: **سبب علت کے معنی میں ہو تو حکم سبب کی طرف منسوب ہو گا**

کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے، اور جب سبب علت کے معنی میں ہو تو حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہو گا۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب علت سبب سے پیدا ہوتی ہے؛ لہذا یہ سبب علت کے درجہ میں ہو گا۔ کیونکہ جب علت سبب سے پیدا ہو گی تو سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہو گا، لہذا حکم اسی سبب جو کہ علۃ العلۃ کے معنی میں ہے کی طرف منسوب ہو گا۔

چند مسائل متفرعہ

پہلا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے چوپائے کو ہنکایا اور چوپائے نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی، تو اس چیز کے نقصان کا ضمان سائق (جانور کو ہانکنے والے) پر ہو گا کیونکہ ہانکنے کے بعد جانور چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اب یہاں اس چیز کا تلف ہو جانا حکم ہے،

سائق کا جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے، اور اس جانور کا چلنا اس چیز کو تلف کرنے کی علت ہے، لیکن ایسی علت ہے جو سبب سے پیدا ہوئی ہے، یعنی ہانکنے سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس لیے ہانکنا جو سبب ہے، علت کے معنی میں ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے۔ اس لیے تلف کرنے کی نسبت سائق یعنی ہانکنے والے کی طرف کی جائے گی اور ہانکنے والا اس تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا اور اس سے تاوان لیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا، اس طرح کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی پر دو ہزار روپے کا دعوی کر دیا، قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کیے، اور مدعی نے اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دیے، اور قاضی نے ان کی گواہی کی بنیاد پر مدعی علیہ کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کر دیا اور مدعی کو دو ہزار روپے دلوا دیے۔ پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں کی گواہی باطل ہو گئی۔ تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مدعی علیہ کا مال جو کہ دو ہزار روپے ہیں، وہ تلف اور ضائع ہو گیا۔ اب یہاں مدعی علیہ کے اس مال کے تلف ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے، اور شہادت اس کا سبب ہے، مگر چونکہ قاضی شہادت کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد فیصلہ کرنے پر مجبور ہے جس طرح چوپایہ سائق (ہنکانے والے) کے فعل کے بعد چلنے پر مجبور ہے۔ پس جس طرح وہاں سائق کا فعل سوق (ہنکانا) سبب بمعنی علت ہے، اسی طرح یہاں بھی شہادت سبب بمعنی علت ہو گی۔ اور چونکہ حکم سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے؛ اس لیے یہاں مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہو گا۔ اور جب مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے تو اس تلف شدہ مال کا ضمان بھی گواہوں پر ہو گا، نہ کہ قاضی پر۔

الدَرسُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ؛ تَيَسُّرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَيَسْقُطُ مَعَ اعْتِبَارِ الْعِلَّةِ، وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ: النَّوْمُ الْكَامِلُ، فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ، سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ، وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ، وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا أُقِيْمَتْ مُقَامَ الْوَطْءِ، سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْءِ، فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِيْ حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ، وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيْمَ مَقَامَ الْمُشَقَّةِ فِيْ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمُشَقَّةِ، وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ، حَتَّى إِنَّ السُّلْطَانَ لَو طَافَ فِيْ أَطْرَافِ مَمْلِكَتِهِ يَقْصُدُ بِهِ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ. وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا، كَالْيَمِيْنِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ، وَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ، فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِيْ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ، وَالْيَمِيْنُ يُنَافِيْ وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ؛ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ، وَبِهِ يَنْتَهِي الْيَمِيْنُ، وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ، وَالتَّعْلِيْقِ يَنْتَهِي بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ، فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: پھر سبب کو کبھی علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے حقیقی علت پر اطلاع کے دشوار ہونے کے وقت مکلف پر حکم کو آسان بنانے کے لئے اور اس سے (حقیقی) علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا کا مدار سبب پر ہو گا اور شرعی احکام میں اس کی مثال نوم کامل ہے اس لئے کہ نوم کامل کو جب حدث کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا مدار کامل نوم پر ہو گا اور اسی طرح خلوۃ صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا پس حکم کا مدار خلوۃ صحیحہ پر ہو گا کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں اسی طرح سفر کو جب مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے رخصت کے حق میں تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار نفس سفر پر ہو گا حتی کہ بادشاہ نے اگر دورہ کیا اپنی مملکت کے اطراف کا جس سے اس کا ک ارادہ مقدار سفر کا ہو

تو اس کے لئے افطار اور قصر کی رخصت ہو گی۔ اور کبھی غیر سبب کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر جیسے کہ یمین کو کفارے کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے اس لئے کہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے اس لئے کہ کفارہ واجب ہوتا ہے حنث کی وجہ سے اور حنث کے ساتھ یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا ہے جیسے کہ طلاق اور عتاق کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر حالانکہ تعلیق حقیقت میں سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم ثابت ہوتا ہے شرط کے وقت اور تعلیق شرط کے پائے جانے سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق حکم کا سبب نہیں ہو گی تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے پائے جانے کے ساتھ۔

بتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : علت کے معنی متعذر ہونے پر اصول اور اس کی تین مثالیں

دوسری بات: کبھی مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہا جاتا ہے اور اس کی مثالیں

پہلی بات: علت کے معنی متعذر ہونے پر اصول اور اس کی تین مثالیں

اصول: اگر حقیقی علت تک رسائی اور اس پر مطلع ہونا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں سبب کو علت کے قائم مقام بنایا جائے گا اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کر دی جائے گی، تاکہ مکلّف پر حکم کا معلوم کرنا آسان ہو جائے۔

پہلی مثال: جیسے نوم کامل یعنی چت لیٹ کر یا پہلو کے بل یا ٹیک لگا کر سونا جس میں استرخائے مفاصل ہو جاتا ہو یہ نوم ناقض وضو ہے لیکن انتقاض کی اصل علت خروج ریح ہے اور نوم کامل میں اس علت پر مطلع ہونا دشوار ہوتا ہے اور نوم کامل استرخائے مفاصل کا سبب ہے جس کی وجہ سے خروج ریح ممکن ہے لہٰذا شریعت نے انتقاض وضو کا مدار سبب یعنی نوم کامل پر رکھا ہے اور علت یعنی خروج ریح پر مطلع ہونا نوم کامل میں دشوار ہے تو سبب یعنی نوم کامل کو علت کے قائم مقام بنا دیا گیا اور حکم یعنی نقض وضو کی نسبت سبب یعنی نوم کامل کی کر دی گئی۔

دوسری مثال: لزوم مہر اور لزوم عدت کی اصل علت وطی ہے مگر زوجین کے علاوہ غیر کا وطی پر مطلع ہونا متعذر ہے تو لزوم مہر اور لزوم عدت کے سبب یعنی خلوت صحیحہ (نکاح کے بعد میاں بیوی کا ایسی جگہ جمع ہونا جہاں وطی کے لیے کوئی مانع موجود نہ ہو) کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا لہٰذا جب خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اب حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس حکم یعنی لزوم مہر اور لزوم عدت کی نسبت علت یعنی حقیقی وطی کی طرف کرنا دشوار ہے لہٰذا حکم کی نسبت سبب

یعنی خلوت صحیحہ کی طرف کر دی جائے گی۔

تیسری مثال: سفر شرعی میں افطار اور قصر کی رخصت کا حکم ہے اور اس کی علت مشقت ہے اور سبب نفس سفر ہے یعنی مسافر کے لیے افطار صوم جائز اور قصر صلاۃ واجب ہو جاتا ہے مگر چونکہ مشقت پر مطلع ہونا متعذر ہے کہ کس مسافر کو مشقت ہو رہی ہے کس کو نہیں۔ جیسے بادشاہ وقت اپنی حدودِ سلطنت میں مقدار سفر کی مسافت کے ارادہ سے نہایت آرام اور آسائش کے ساتھ دورہ کرے، تو اس کے لیے بھی روزہ افطار کرنے اور نماز کو قصر کرنے کے سلسلہ میں رخصت حاصل ہو گی۔ حالانکہ بادشاہ کو سفر میں کسی طرح کی بھی مشقت نہیں ہے، اس کے باوجود اس کے لیے افطار اور قصر کا حکم ثابت ہے۔ لہٰذا سبب یعنی سفر کو علت یعنی مشقت کے قائم مقام بنا دیا گیا اور حکم یعنی رخصت کی نسبت سبب کی طرف ہو گی نہ کہ علت یعنی مشقت کی طرف۔

دوسری بات: کبھی مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہا جاتا ہے اور اس کی مثالیں

پہلی مثال: جیسے یمین کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے، حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے۔ کفارہ کا سبب حقیقت میں حانث ہونا ہے اور یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لیے نہیں ہے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم ہو یعنی حکم کی طرف پہنچاتا ہو اور حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو۔ اور سبب اور مسبب (حکم) میں منافات نہیں ہوتی ہے۔

یہاں معاملہ یہ ہے کہ یمین وجوبِ کفارہ کے منافی ہے؛ کیونکہ کفارہ یمین کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، بلکہ حنث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہو جاتی ہے؛ لہٰذا کفارہ یمین کی طرف مفضی اور پہنچانے والے بھی نہیں ہو گا۔ جب کفارہ یمین کی طرف مفضی نہیں ہے تو یمین حقیقۃً کفارہ کا سبب نہ ہو گی، بلکہ اس کو مجازاً کفارہ کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ تعلیق حکم کا سبب ہے۔ اب یہاں تعلیق کو حکم کا سبب قرار دینا یہ مجازاً ہے۔ ورنہ حقیقت میں تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سبب اور حکم آپس میں جمع ہو سکتے ہیں، جب کہ تعلیق اور حکم آپس میں جمع نہیں ہوتے۔ مثلاً طلاق یا عتاق کا حکم شرط پر معلق کریں اور کہیں: **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ** یا **إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ حُرٌّ** اب یہاں جب تک تعلیق ہے اس وقت تک طلاق اور عتاق نہیں پایا جائے گا، اور جب دخولِ دار کی شرط پائی جائے تو طلاق اور عتاق کا حکم ثابت ہو گا اور تعلیق ختم ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے۔ تو تعلیق حکم کا سبب نہیں ہو گا، اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی ہے؛ لہٰذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حقیقۃً سبب قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، بلکہ مجازاً غیر سبب کو سبب قرار دیا جائے گا۔

الدرسُ الثَّالِثُ وَ الثَّلَاثُونَ

ذكر تعلق الأحكام الشرعية بالأسباب:

فَصْلٌ: اَلْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِهَا، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْبٌ عَنَّا، فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وُجُوْبَ الْحُكْمِ، وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ أُضِيفَ الْأَحْكَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ، فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ، بِدَلِيْلِ أَنَّ الْخِطَابَ بِأَدَاءِ الصَّلَاةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَإِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَهُ، وَهٰذَا كَقَوْلِنَا: أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ، وَأَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ، وَلَا مَوْجُوْدَ يُعَرِّفُهُ الْعَبْدَ هٰهُنَا إِلَّا دُخُوْلُ الْوَقْتِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُوْبَ يَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَلِأَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰى مَنْ لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ، كَالنَّائِمِ وَالْمُغْمَى عَلَيْهِ، وَلَا وُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ، فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ.

ترجمہ: احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ (احکام کا حقیقی) وجوب ہم سے غائب ہے اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان لیتا ہو اور اسی (وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے) اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز ادا کرنے کا خطاب وقت داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا وہ خطاب تو وقت داخل ہونے کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کرانے والا ہے کہ وجوب کا سبب خطاب سے پہلے ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ ہمارا قول **أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ** مبیع کا ثمن ادا کر اور **أَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ** منکوحہ کا نفقہ ادا کر اور یہاں سوائے دخول وقت کے کوئی ایسی چیز نہیں جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کروائے پس یہ بات واضح ہو گئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لئے کہ وجوب ایسے آدمیوں پر (بھی) ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے کے سونے والا آدمی اور وہ آدمی جس پر بے ہوشی طاری ہو حالانکہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا پس وجوب دخول وقت سے (ہی) ثابت ہو گا۔

تینتیسواں درس

احکام شرعیہ اور ان کے اسباب

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : احکام شرع کا اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ

دوسری بات: وقتِ نماز کے لیے وجوبِ نماز کے سبب ہونے پر پہلی دلیل

تیسری بات : نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فرق

چوتھی بات : نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کی دو مثالیں

پانچویں بات : وقت کا وجوبِ نماز کے لیے سبب ہونے پر دوسری دلیل

پہلی بات: احکام شرع کا اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ

احکام حقیقت میں تو اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے، ہمیں معلوم نہیں کہ ان احکام کا وجوب دن میں ہوا یا رات میں؟ لہٰذا ظاہری طور پر ایسی علامت کا پایا جانا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کا واجب ہونا معلوم ہو؛ کیونکہ وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے اور اسی اعتبار یعنی احکام کے حقیقی وجوب کا ہم سے غائب ہونے کی وجہ سے احکام ظاہری کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے تا کہ ہم پہنچان کر لیں کہ ہم پر اللہ تعالیٰ کا حکم واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر سبب موجود ہے تو حکم واجب ہو گا اور اگر سبب موجود نہیں ہے تو حکم واجب نہ ہو گا۔ جیسے نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

دوسری بات: وقتِ نماز کے لیے وجوبِ نماز کے سبب ہونے پر پہلی دلیل

وقت کا وجوب نماز کے لیے سبب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ادائے صلوٰۃ کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا خطاب دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ دخولِ وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا خطاب دخولِ وقت کے بعد متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

تیسری بات: نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فرق

نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ظاہر ہے کہ حکم کا نفس وجوب تو سبب (وقت) سے ثابت ہوتا ہے، اور شریعت کا خطاب وجوبِ ادا کو ثابت کرتا ہے اور یہ بتلاتا ہے کہ سببِ وجوب، وجوبِ ادا سے پہلے متحقق ہو گیا ہے۔ اور دونوں وجوب الگ

الگ ہیں کیونکہ نفس وجوب سبب (وقت) سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب (وجوبِ ادا) امر سے ثابت ہوتا ہے۔ جب سبب اور امر الگ الگ چیزیں ہیں تو ان سے ثابت ہونے والے وجوب بھی الگ الگ ہوں گے۔

چوتھی بات: نفس وجوب اور وجوبِ ادا کی دو مثالیں

پہلی مثال: جیسے کسی نے مشتری سے کہا **أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ** یعنی مبیع کا ثمن ادا کرو۔ یہ وجوبِ ادا ہے؛ اس لیے کہ نفسِ وجوب تو جس وقت بائع اور مشتری میں عقد ہوا تھا اسی وقت ثابت ہو گیا تھا، اب **أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ** کہنا اسی وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ ہوگا۔

دوسری مثال: جیسے کسی نے شوہر سے کہا **أَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ** یعنی اپنی منکوحہ کا نفقہ ادا کرو۔ تو یہ وجوبِ ادا ہے؛ اس لیے کہ نفسِ وجوب عقدِ نکاح کے وقت ہی ثابت ہو چکا تھا۔ اب جب **أَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ** کہا تو یہ اسی نفقہ کے ادا کرنے کا مطالبہ ہے جو کہ عقدِ نکاح کے وقت اس پر لازم ہو چکا تھا۔ پس یہ وجوبِ ادا کا مطالبہ ہوگا۔

پانچویں بات: وقت کا وجوبِ نماز کے لیے سبب ہونے پر دوسری دلیل

دوسری دلیل: یہ ہے کہ نماز کا نفسِ وجوب ان لوگوں پر بھی لازم ہو جاتا ہے جن کو خطابِ باری تعالیٰ شامل نہیں ہوتا ہے۔ جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی۔ پس نفسِ وجوب ان پر بھی لازم ہے اگرچہ خطاب ان کو ہوش نہ ہونے کی وجہ سے شامل نہیں ہے، پھر بھی ان پر نفسِ وجوب ثابت ہوا اور یہ وقت کی وجہ سے ہے۔ یہ بات مسلّم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے، اور جب وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو دخولِ وقت سے وجوب ثابت ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ سوئے ہوئے آدمی اور بے ہوش پر بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

الدرس الرَّابِعُ وَ الثَّلَاثُونَ

وَبِهٰذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ، ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ طَرِيْقَانِ، أَحَدُهُمَا: نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخَرِ الْوَقْتِ، فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِينَئِذٍ، وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ، وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكِ الْجُزْءِ، وَبَيَانُ اعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ، أَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذٰلِك الْجُزْءِ، أَوْ كَانَتْ حَائِضًا، أَوْ نُفَسَاءَ فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ، طَاهِرَةً فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ، وَجَبَتِ الصَّلَاةُ، وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْع صُوَرِ حُدُوْثِ الْأَهْلِيَّةِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ، وَعَلَى الْعَكْسِ بِأَنْ يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نِفَاسٌ أَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِيْ ذٰلِكِ الْجُزْءِ، سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلَاةُ، وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتْ مُقِيْمًا فِيْ آخِرِهِ يُصَلِّيْ أَرْبَعًا، وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ آخِرِهِ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ.

ترجمہ: اور دخول وقت سے نماز کے اس نفس وجوب سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد (دوسرے اجزاء کے سبب وجوب کو ثابت کرنے کے) دو طریقے ہیں ان میں سے پہلا طریقہ جزء اول سے سببیت کے منتقل ہونے کا ہے جزء ثانی کی طرف جبکہ کسی نے جزء اول میں (نماز کو) ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جزء رابع کی طرف یہاں تک کہ سببیت منتقل ہو کر آخر وقت تک پہنچ جائے پس اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء کی صفت کا (بھی) اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی اول وقت میں بچہ تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہوگیا یا کوئی اول وقت میں کافر تھا اس آخری جزء میں مسلمان ہوگیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اس آخری جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائے گی اور اسی اصول پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی ساری صورتوں کا قیاس ہوگا اور اس کے برعکس اس طرح کہ اس آخری جزء میں حیض یا نفاس یا ایک دن سے لمبا

جنون پیدا ہو جائے یا اتنی ہی لمبی بے ہوشی اس آخری جزء میں پیدا ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آدمی مسافر ہو اول وقت میں اول وقت میں، مقیم ہو آخر وقت میں تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر کوئی مقیم ہو اول وقت میں، مسافر ہو آخر وقت میں تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔

چونتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: وقت کا جزء اول وجوبِ نماز کا سبب ہونے کے بعد اس کے دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ

دوسری بات: جزءِ آخر بھی چونکہ وجوبِ نماز کا سبب ہے، اس پر متفرع مسئلہ

پہلی بات: وقت کا جزء اول وجوبِ نماز کا سبب ہونے کے بعد اس کے دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ

پہلا طریقہ: نماز کے نفس وجوب کا سبب دخولِ وقت ہے تو وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہو گا پورا وقت سبب نہیں ہو گا، اس لیے کہ پورا وقت سبب قرار دینے کی صورت میں وجوب وقت کے گذرنے کے بعد ثابت ہو گا اور نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے گا کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ وجوب کا سبب ایک جزء ہو گا۔ اب کون سا جزء سبب ہو گا تو جزءِ اول اولیت کا شرف حاصل ہونے کی وجہ سے وجوب کا سبب ہو گا، اس میں اس کا کوئی مزاحم (مقابل) بھی نہیں ہے۔ اب اگر اس شخص نے جزء اول میں نماز ادا نہیں کی تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور جزء ثانی سے ثالث کی طرف، اور جزء ثالث سے رابع کی طرف منتقل ہو جائے گی، یہاں تک کہ آخر وقت تک پہنچ جائے گا اور آخر وقت میں وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اور اس آخری جزء میں بندے کی حالت کا اور وقت کے اس آخری جز کی صفت کا اعتبار ہو گا جیسے وقت کی صفت ہو گی اس طرح وجوب ہو گا اگر وقت کی صفت کامل ہو گی تو وجوب بھی کامل ہو گا اور اگر وقت کی صفت ناقص ہو گی تو وجوب بھی ناقص ہو گا۔

دوسری بات: جزءِ آخر بھی چونکہ وجوبِ نماز کا سبب ہے، اس پر متفرع مسئلہ

مسئلہ: ایک لڑکا اول وقت میں نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا۔ اور اسی طرح ایک شخص اول وقت میں کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا۔ اور اسی طرح کوئی عورت اول وقت میں حیض یا نفاس میں مبتلا تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی۔ تو ان تمام صورتوں میں آخر وقت میں چونکہ اہلیتِ صلوٰۃ پائی گئی ہے، اس لیے نماز واجب ہو جائے گی۔ اسی پر اہلیت کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے۔

مذکورہ صورتوں کے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً: کوئی عورت اول وقت میں پاک تھی اور آخر وقت میں حیض یا نفاس آگیا۔ اور اسی طرح کوئی شخص اول وقت میں ٹھیک تھا اور آخر وقت میں مجنون ہوگیا، یا اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر تھا اور آخر وقت میں مقیم ہو گیا، تو یہ شخص پوری نماز پڑھے گا۔ اور اگر اول وقت میں مقیم تھا اور آخر وقت میں مسافر ہوگیا تو یہ شخص قصر نماز پڑھے گا، یعنی دو رکعت نماز پڑھے گا۔

الدَرسُ الخَامِسُ وَ الثَّلَاثُونَ

وَبَيَانُ اعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَنَّ ذٰلِكَ الْجُزْءَ إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً، فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ، وَمِثَالُهُ فِيْمَا يُقَالُ: إِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ، وَإِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ، وَذٰلِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ، فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ، فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فِيْ أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْفَرْضُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ إِتْمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاعْتِبَارِ الْوَقْتِ، وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلَاةِ الْعَصْرِ، فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ، وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ، فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ. وَالطَّرِيْقُ الثَّانِي: أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ، فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ. وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ، فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَ إِنَّمَا أَثْبَتَ عَيْنَ مَا أَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ، فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ، وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ.

ترجمہ: اور اس جزء اخیر کی صفت کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ وہ جزء اخیر اگر کامل ہو تو فریضہ کامل ہو کر پکا ہو گا پس وہ آدمی اس فریضے کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اس فریضے کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے فجر میں آخری وقت کامل ہے اور یہ وقت سورج نکلنے سے فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت نکلنے کے بعد ہوتا ہے اس لئے نماز کا واجب کمال کی صفت کے ساتھ پکا ہو جائے گا جب سورج طلوع ہو جائے نماز کے درمیان میں تو فرض باطل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے لئے نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے نقصان

کی صفت کے ساتھ جیسے کہ عصر کی نماز میں کیونکہ عصر کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہوتا ہے اور نماز کا وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے تو اس وقت فریضہ ثابت ہوگا نقصان کی صفت کے ساتھ اسی لئے نماز کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہوگیا احمرار شمس کے وقت فساد وقت کے باوجود۔ (اور جزء اخیر کی سببیت کو ثابت کرنے کا) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے بغیر انتقال کے طریقے کے اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی اور اس دوسرے طریقے پر واجب کے کئی گنا بڑھنے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جزء ثانی (وثالث وغیرہ) نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا پس ہر جزء کا مستقل سبب ہونا مترادف علتیں اور جھگڑوں میں گواہ زیادہ ہونے کے باب میں سے ہوگیا۔

پینتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: صفت کے اعتبار سے وقت کے جزء آخر پر چند متفرع مسائل

دوسری بات: وقت کا جزء اول وجوبِ نماز کا سبب اور اس کے دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ

تیسری بات: وقت کے اجزا میں سے ہر جز کو سبب قرار دینے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

پہلی بات: صفت کے اعتبار سے وقت کے جزء آخر پر چند متفرع مسائل

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وقت کے جزء آخر کی صفت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جزء آخر اگر کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ثابت ہوگا۔ اور اگر جزء آخر ناقص ہے تو فریضہ بھی ناقص ثابت ہوگا۔ اور اس جزء میں جو فریضہ ادا کیا جائے وہ ناقص ہی ادا ہوگا۔ جیسے ناقص واجب ہوا اسی طرح ناقص ادا ہوگا۔

جزء آخر کے کامل ہونے پر متفرع مسئلہ: فجر کی نماز کا آخری وقت کامل ہے، لہذا فجر کی نماز کامل ہی واجب ہوگی۔ اور طلوعِ آفتاب کی وجہ سے وقت فاسد ہو جاتا ہے۔ اب اگر نمازِ فجر کے دوران آفتاب طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ فجر کا آخری وقت کامل وقت ہے، طلوعِ شمس سے یہ کامل وقت ختم ہو جاتا ہے۔ جب فجر کا آخری وقت بھی کامل ہے تو فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوئی۔ اب فجر کی نماز کے دوران سورج طلوع ہوگیا تو نماز باطل ہو جائے گی، فسادِ وقت کی وجہ سے ناقص ہوگی، اور ناقص ادا نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس کے تمام اجزاء کامل ہیں۔ لہذا جب کامل واجب ہوئی ہے تو ناقص ادا نہیں ہوگی، بلکہ کامل ہی ادا ہوگی۔

جزء آخر کے ناقص ہونے پر متفرع مسئلہ: عصر کے وقت کا آخری جزء ناقص ہے، جس وقت سورج کی ٹکیہ سرخ ہو جاتی ہے۔ اور یہ احمرارِ شمس کا وقت ناقص ہے؛ اس لیے کہ اس وقت کفار سورج کی پرستش کرتے ہیں، لہذا وہ وقت فاسد وقت ہو گا۔ اب اگر کسی شخص نے عصر کی نماز میں تاخیر کی، یہاں تک کہ احمرارِ شمس کا وقت آگیا تو یہی وقت جو کہ ناقص ہے، عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ہو گا۔ پس جب وہ عصر کی نماز ادا کرے گا تو وہ ناقص ہی ادا ہو گی کیونکہ نماز ناقص واجب ہوئی ہے تو ادا بھی ناقص ہی ہو گی۔

دوسری بات: وقت کا جزء اول وجوبِ نماز کا سبب اور اس کے دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ

وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو نماز کے وجوب کا سبب بنایا جائے بغیر انتقال کے طریقے کے یعنی جزء اول سے جزء ثانی کی طرف اور جزء ثانی سے ثالث کی طرف سببیت کو منتقل نہ کیا جائے۔ کیونکہ سببیت کو ایک جزء سے دوسرے اجزاء کی طرف منتقل ہونے کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی طرف سے ثابت تھی۔ مثلاً جزء اول سے سببیت جزء ثانی کی طرف منتقل ہو گئی تو جزء اول کا سبب ہونا باطل ہو جائے گا، اسی طرح جزء ثانی اور جزء ثالث کی طرف منتقل ہونے کا حال ہے۔ لہذا اس صورت میں شریعت سے جس کا سبب ہونا ثابت تھا، اس کا باطل ہونا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے۔ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے ایک دوسرا طریقہ ذکر فرمایا، وہ یہ کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے۔

تیسری بات: وقت کے اجزا میں سے ہر جزء کو سبب قرار دینے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: وقت کے اجزا میں سے ہر ہر جز وجوب کا سبب ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسبب یعنی فرض نمازیں بھی متعدد ہو جائیں گی اس لیے کہ جہاں سبب پایا جاتا ہے وہاں مسبب بھی پایا جاتا لہٰذا ایک وقت کامل متعدد نمازوں کا فرض ہونا لازم آئے گا؟

جواب: ہر جزء کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ جزء ثانی نے جس فرض کو ثابت کیا ہے وہ وہی فرض ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا۔ لہذا تعددِ اسباب کے باوجود فرض ایک ہی لازم ہو گا۔ اور یہ ایسا ہی ہو گا جیسے ایک حکم کی کئی علتیں ہوں اور کسی مقدمہ میں بہت سارے گواہ ہوں۔ پس جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا، تو اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرائض کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

الدرس السَّادِسُ وَ الثَّلَاثُونَ

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ؛ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ، وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكَاةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِي حَقِيْقَةً أَوْ حُكْمًا، وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْأَدَاءِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ؛ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ، وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِي الْعُمَرِ، وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ؛ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ، وَبِهِ فَارَقَ أَدَاءُ الزَّكَاةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ؛ لِعَدَمِ السَّبَبِ. وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ، حَتّٰى جَازَ أَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْأَرَاضِي النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْأَرَاضِي الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ، فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ اَلصَّلَاةُ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ، وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ. وَقَالَ الْبَعْضُ: سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ، وَوُجُوْبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ، وَقَد رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ اَلْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ.

ترجمہ: اور روزے کے وجوب کا سبب رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے اس لئے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور روزہ شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقۃً بڑھتا ہو یا حکماً بڑھتا ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنا جائز ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور پوری عمر میں اس فریضے میں تکرار نہیں ہوتا اور اسی بناپر اگر کسی نے حج کیا استطاعت کے پائے جانے سے پہلے تو یہ حج حج اسلام یعنی حج فرض کے قائم مقام ہوجائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی بیان کے ساتھ استطاعت سے پہلے کا کیا ہوا حج وجود نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے سے جدا ہوگیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔ اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راس ہے کہ آدمی جس کے خرچ کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور اس کے امور کی

نگرانی کرتا ہو اور اسی سبب کے اعتبار سے صدقہ فطر کو جلدی ادا کرنا جائز ہے حتی کہ عید الفطر کے دن سے پہلے بھی اس کا ادا کرنا جائز ہے اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہوں اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو قابل کاشت ہوں پس وہ حکماً نامی ہوں گی اور وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اور اسی وجہ سے وضو واجب ہے اس آدمی پر جس پر نماز واجب ہے اور وضو نہیں ہے اس پر جس پر نماز نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا شرط ہے اور اس کی تصریح مروی ہے امام محمد رحمہ اللہ سے اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

چھتیسواں درس

آج کے درس میں احکام شرع اور ان کے اسباب کو ذکر کیے جائیں گے:

وجوبِ صوم کا سبب: وجوبِ صوم کا سبب شہودِ شہرِ رمضان ہے۔ کیونکہ جس وقت رمضان کا مہینہ آتا ہے اسی وقت خطابِ باری تعالیٰ متوجہ ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد ہے: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، اور اسی طرح روزہ کی اضافت شہر رمضان کی طرف ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "شہر رمضان"، "رمضان کا مہینہ"۔ اور اضافت سببیت کی علامت ہوتی ہے۔

وجوبِ زکوٰۃ کا سبب: وجوبِ زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے۔ نصاب خواہ حقیقۃً نامی ہو۔ جیسے تجارت کا مال۔ یا حکماً نامی ہو۔ جیسے سونا، چاندی۔ یہ اصل مال ہیں، ان کے ذریعہ مال کے اندر نماء اور بڑھوتری ہر وقت ممکن ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہے تو چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود ہے، اس لیے ادائے زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے۔ یعنی اگرچہ ادائے زکوٰۃ کی شرط حولانِ حول ہے، لیکن اگر کوئی شخص حولانِ حول سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا چاہے تو اس کے لیے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ کیونکہ وہ مالکِ نصاب ہے، اور مالکِ نصاب ہونا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ پس سبب کے پائے جانے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، لہٰذا حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔

وجوبِ حج کے سبب: حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے۔ کیونکہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور اضافت سببیت کی علامت ہوتی ہے۔ اور بیت اللہ میں چونکہ تکرار نہیں ہے، اس لیے زندگی میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا۔ اور حج کا سبب چونکہ بیت اللہ ہے، اس لیے استطاعت سے پہلے اگر کوئی شخص حج ادا کرلے تو اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا۔ البتہ اگر کسی نے ملکیتِ نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کردی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی کیونکہ سبب نہیں پایا جارہا ہے۔ پس وجوب سبب کے بعد فریضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا اور وجوب سبب سے پہلے فریضہ ادا کیا تو ادا نہ ہوگا۔

وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب: صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ایسا رأس ہے یعنی ایسے لوگوں کا ہونا ہے جن کے خرچہ کا بوجھ آدمی برداشت کرتا ہو اور ان کے امور کی ولایت اور نگرانی کرتا ہو۔ چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب رأس یمونہ ہے، اس لیے اگر یوم الفطر سے پہلے فطرہ ادا کیا گیا تو ادا ہو جائے گا کیونکہ سبب یعنی رأس یمونہ موجود ہے۔

وجوبِ عشر اور وجوبِ خراج کے اسباب: عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقۃً پیداوار کی وجہ سے نامی ہو۔ اسی وجہ سے اگر کاشت کار زمین کو بے کار چھوڑ دے اور پیداوار نہ کرے تو عشر لازم نہ ہو گا۔

خراج کے وجوب کا سبب زمین کا قابلِ کاشت ہونا ہے۔ یعنی اس میں زراعت کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ پس وہ زمین حکماً نامی ہو گی۔ اسی وجہ سے اگر کسی کافر کی سنگلاخ اور پتھریلی زمین ہو تو اس پر خراج واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب کا سبب نہیں پایا گیا۔

وضو اور غسل کے وجوب کے اسباب: بعض حضرات کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب نماز ہے اور اس کے لیے شرط حدث ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے۔ جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوتا۔ جیسے حائضہ وغیرہ۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے، اور وجوبِ صلاۃ شرط ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہ صراحۃً مروی ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے؛ کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم مفضی ہو اور حدث چونکہ مُزیلِ طہارت ہے اس لیے وضو حدث کی طرف مفضی نہیں ہو گا اور جب وضو حدث کی طرف مفضی نہیں ہے تو حدث وضو کا سبب کیسے ہو گا؟

اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے؛ کیونکہ غسل ان چیزوں کی طرف مضاف ہوتا ہے، جیسے غسل حیض، غسل نفاس، غسل جنابت۔

الدرسُ السَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ

أربعة أقسام للموانع:

فَصْلٌ: قَالَ الْقَاضِي الْإِمَامُ أَبُوْ زَيْدٍ: اَلْمَوَانِعُ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ، نَظِيْرُ الْأَوَّلِ: بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ، فَإِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ، وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِيْقَاتِ عِنْدَنَا؛ فَإِنَّ التَّعْلِيْقَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ، فَعَلَّقَ طَلَاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا يَحْنَثُ، وَمِثَالُ الثَّانِي: هَلَاكُ النِّصَابِ فِيْ أَثْنَاءِ الْحَوْلِ، وَامْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ، وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ. وَمِثَالُ الثَّالِثِ: اَلْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ، وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ. وَمِثَالُ الرَّابِعِ: خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمُ الْكَفَاءَةِ، وَالْاِنْدِمَالُ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ، وَهٰذَا عَلٰى اعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ. فَأَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ، فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: مَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ، وَأَمَّا عِنْدَ تَمامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ، وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ، جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ، وعَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ يَدُوْرُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ.

ترجمہ: فصل: قاضی ابوزید رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ایک وہ مانع ہے جو انعقاد علت کو روکتا ہو، دوسرا وہ مانع ہے جو علت کے پورا ہونے کو روکتا ہو، تیسرا وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہو، چوتھا وہ مانع ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو، پہلے مانع کی نظیر مردار اور خون کو بیچنا ہے اس لئے کہ محل کا نہ ہونا روکتا ہے تصرف (بیع) کے علت کے بن کر منعقد ہونے کو حکم کا فائدہ دینے کے لئے اور اسی مانع پر ہمارے ہاں ساری تعلیقات ہیں اس لئے کہ تعلیق روکتی ہے تصرف بیع کے علت بن کر منعقد ہونے کو وجود شرط سے پہلے جیسے کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں اور اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کیا تو وہ

حانث نہیں ہو گا،اور دوسرے مانع کی مثال نصاب کا ہلاک ہونا ہے سال کے درمیان میں اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا ہے اور عقد کے ایک حصے کو رد کرنا ہے، اور تیسرے مانع کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔ اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار عتق، خیار رویت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا مندمل ہونا ہے۔ اسی اصل پر اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہے، رہا ان لوگوں کے قول پر جو علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں سو ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہو اور رہا تمام علت کے وقت سو حکم ضرور ثابت ہو گا اور اسی اختلاف پر ہر وہ مانع جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے اس کو فریق ثانی نے تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر کلام دائر ہو گا دونوں فریقوں کے درمیان۔

سینتیسواں درس

موانع کی چار اقسام

آج کے درس میں چھ باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات:

مانع کی تعریف: **وُجُوْدُ الْعِلَّةِ وَتَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنْهَا** یعنی علت شرعیہ پائی جائے مگر اس پر حکم شرعی مرتب نہ ہو۔

اب آج کے درس کی چھ باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

پہلی بات : موانع کا اجمالی ذکر

دوسری بات: پہلا مانع اور اس کی مثالیں

تیسری بات : دوسرا مانع اور اس کی مثالیں

چوتھی بات : تیسرا مانع اور اس کی مثالیں

پانچویں بات : چوتھا مانع اور اس کی مثالیں

چھٹی بات : موانع کی اقسام سے متعلق مصنف رحمہ اللہ کی ایک وضاحت

پہلی بات: موانع کا اجمالی ذکر: موانع چار ہیں۔

(۱) جو انعقاد علت سے مانع ہو۔ (۲) جو تمام علت سے مانع ہو۔

(۳) جو ابتدائے حکم سے مانع ہو۔ (۴) جو دوام حکم سے مانع ہو۔

دوسری بات: پہلا مانع اور اس کی مثالیں

پہلا مانع: انعقاد علت سے مانع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت ہی نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔

پہلی مثال: جیسے آزاد مرد، مردار اور خون کی بیع ہے۔ یعنی کسی آدمی نے آزاد مرد کو بیچا، یا خون بیچا، یا مردار چیز کو بیچا تو بیع منعقد ہی نہیں ہوگی۔ لہٰذا ان چیزوں پر مشتری کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

دوسری مثال: اسی طرح تمام تعلیقات ہمارے نزدیک انعقادِ علت کے لیے مانع ہیں۔ پس تعلیق بالشرط وجودِ شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ** تو تعلیق یعنی **إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ** وجود شرط سے پہلے **فَأَنْتِ طَالِقٌ** کے علت بننے کے لیے مانع ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی آدمی قسم اٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا، پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کر دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ دخولِ دار سے پہلے **أَنْتِ طَالِقٌ** متحقق ہی نہیں ہوگا؛ لہٰذا حانث بھی نہ ہوگا۔

تیسری بات: دوسرا مانع اور اس کی تین مثالیں

دوسرا مانع: یہ ہے کہ جو تمامِ علت کے لیے مانع ہو، یعنی حکم کی پوری علت نہیں پائی گئی ہو۔

پہلی مثال: کسی آدمی کے پاس سال کی ابتدا میں نصاب کے بقدر مال موجود ہو تو وجوب زکوٰۃ کی علت پائی گئی، لیکن یہ علت مکمل تب ہوگی جب حولان حول یعنی نصاب پر سال گذر جائے۔ اب درمیان سال میں اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو اس سے زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ملکیتِ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی علت ہے اور یہ علت مکمل تب ہوگی جب حولان حول پایا جائے۔ پس درمیان سال نصاب ہلاک ہونا تمام علت سے مانع ہوگا، یعنی علت مکمل نہیں ہوگی، لہٰذا اس صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

دوسری مثال: اسی طرح دو آدمیوں کی گواہی علت تامہ ہے، اگر ایک گواہ نے گواہی دے دی اور دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو علت تام نہ ہوگی۔ یعنی ایک گواہ کا گواہی سے رکنا تمام علت کے لیے مانع ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح عقد بیع اور عقد نکاح میں ایجاب و قبول علت تامہ ہیں۔ اب اگر ایجاب پایا گیا اور قبول نہیں پایا گیا تو یہ علت تام نہیں ہوگی۔ یعنی ایجاب و قبول میں سے ایک کا نہ پایا جانا تمام علت کے لیے مانع ہے۔

چوتھی بات: تیسرا مانع اور اس کی دو مثالیں

تیسرا مانع: یہ ہے کہ جو ابتدائے حکم سے روک دیتا ہے۔

پہلی مثال: جیسے بیع بشرط الخیار، یعنی بیع کی علت جو ایجاب وقبول ہے وہ پائی گئی لیکن شرط خیار کی وجہ سے ملک جو حکم ہے وہ ثابت نہیں ہو گا۔ پس شرط خیار ایسا مانع ہوا جو ابتدائے حکم یعنی مشتری کے لیے ثبوتِ ملک کو روکتا ہے۔

دوسری مثال: معذور کے حق میں نماز کے وقت کا باقی رہنا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معذور مثلاً سلسل بول کا مریض نماز کے وقت کے لیے وضو کرتا ہے اور اس کا یہ وضو آخری وقت تک باقی رہتا ہے، اگرچہ اس کا عذر یعنی پیشاب کا قطرہ ٹپکتا رہے۔ اب یہاں نقضِ وضو کی علت یعنی پیشاب کے قطرے کا ٹپکنا موجود ہے، لیکن وقت کا باقی ہونا نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے۔

پانچویں بات: چوتھا مانع اور اس کی مثالیں

چوتھا مانع: یہ ہے کہ دوامِ حکم سے مانع ہو، یعنی حکم پایا گیا لیکن مانع کی وجہ سے وہ حکم دوام حاصل نہ کر سکا ہو۔

پہلی مثال: جیسے خیار بلوغ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ صغیر اور صغیرہ کا باپ، دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کرا دیا، مثلاً چچا، بھائی وغیرہ نے، تو وہ نکاح ثابت ہو جائے گا، مگر بالغ ہوتے ہی وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، ان یہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کے لیے مانع ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن آزاد ہونے کے بعد اس کو خیارِ فسخ حاصل ہو گا۔ پس عتق اس نکاح کے دوام کے لیے مانع ہو گا۔

تیسری مثال: اسی طرح خیار رؤیت ہے اگر مشتری نے مبیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو اس بیع سے مشتری کے لیے ملک ثابت ہو جائے گی، مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رؤیت کے تحت بیع کو ختم کر دینے کا حق حاصل ہو گا۔ پس خیار رؤیت حکم بیع کے دائمی ہونے کے لیے مانع ہے۔

چوتھی مثال: اسی طرح اگر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اولیاء کو حق فسخ حاصل ہو گا۔ پس یہ عدم کفاءت دوام نکاح کے لیے مانع ہے۔

پانچویں مثال: اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو زخم لگا دیا اور پھر وہ زخم ٹھیک ہو گیا اس طرح کہ اس کا اثر باقی نہیں رہا، تو زخم لگانے والے پر دیت واجب نہ ہو گی۔ پس زخم کا ٹھیک ہونا دوام حکم کے لیے مانع ہے۔

چھٹی بات موانع کی اقسام سے متعلق مصنف رحمہ اللہ کی ایک وضاحت

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ہونا ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں۔ یعنی وہ حضرات موانع کی قسم ثالث کو بھی مانتے ہیں، ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا

جائے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اسی کو تخصیص العلۃ الشرعیۃ سے تعبیر فرمایا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے۔ جیسا کہ امام کرخی رحمہ اللہ اور مشائخ عراق اسی کے قائل ہیں۔ لیکن جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ مانع جو ابتدائے علت کو روکتا ہے، دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہے، تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے۔ رہی یہ قسم کہ جو مانع ابتدائے حکم کو روکتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ جب تمام علت موجود ہے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس لیے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت جائز نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لیے مانع بنایا ہے، فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لیے مانع بنایا ہے۔ اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہو گا۔

الدَرسُ الثَّامِنُ وَ الثَّلَاثُونَ

تعریفات الفرض، والواجب، والسنة، والنفل:

فَصْلٌ: اَلْفَرْضُ لُغَةً: هُوَ التَّقْدِيْرُ. وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ: مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ. وَفِي الشَّرْعِ: مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ. وَحُكْمُهُ: لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْاِعْتِقَادِ بِهِ. وَالْوُجُوْبُ: هُوَ السُّقُوْطُ، يَعْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِنْهُ. وَقِيْلَ: هُوَ مِنَ الْوَجَبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ، سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ؛ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ، فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوْزُ تَرْكُهُ، وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الِاعْتِقَادِ، فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهِ جَزْمًا. وَفِي الشَّرْعِ: وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ، كَالْآيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ، وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْآحَادِ. وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا. وَالسُّنَّةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِيْ بَابِ الدِّيْنِ، سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ، أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ. قَالَ ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ». وَحُكْمُهَا: أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِحْيَائِهَا، وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا، إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ. وَالنَّفْلُ: عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ، وَالْغَنِيْمَةُ تُسَمَّى نَفْلًا؛ لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلٰى مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ، وَفِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ. وَحُكْمُهُ: أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهِ، وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ، وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ.

ترجمہ: فرض لغت میں اندازہ لگانا ہے اور شریعت کے فرائض شریعت کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس طور پر کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتے اور شریعت میں فرض وہ حکم ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل کرنے کا اور اس پر اعتقاد رکھنے کا لازم ہونا ہے اور وجوب (لغت میں) گرنے کو کہتے ہیں یعنی وہ حکم ہے جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہو اور کہا گیا ہے کہ واجب وجبہ سے ہے یعنی اس کا معنی تردد اور اضطراب ہے، واجب کا نام اس (واجب) کے ساتھ اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے پس واجب فرض ہو گیا ہے عمل کرنے کے حق میں اس لئے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوتا اور نفل ہو گیا ہے عقیدہ رکھنے کے حق میں اس لئے ہم پر اس واجب کا قطعی عقیدہ رکھنا لازم نہ ہو گا اور شریعت میں واجب وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو جیسے کوئی مؤول آیت ہو اور صحیح خبر واحد ہو اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور سنت نام ہے اس پسندیدہ طریقے کا دین میں جس پر چلا جاتا ہو برابر ہے کہ وہ طریقہ ثابت ہو رسول اللہ ﷺ سے یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے بعد خلفاء کا طریقہ اس طریقے کو (مضبوطی) سے پکڑو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس کے زندہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے چھوڑے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ زیادتی ہوتی ہے اس چیز سے جو جہاد کا مقصود ہوتی ہے یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور ثواب سے اور شریعت میں نام ہے اس حکم کا جو فرض اور واجب سے زائد ہوتا ہے اور اس نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

اڑتیسواں درس

فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریفات

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عبادات مشروعہ کی چار اقسام

دوسری بات: فرض کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم

تیسری بات : واجب کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم
چوتھی بات : سنت کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم
پانچویں بات : نفل کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم

پہلی بات: عبادات مشروعہ کی چار اقسام

(۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل

دوسری بات: فرض کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم

فرض کا لغوی معنی: اندازہ کرنے کے ہیں۔ جیسے: فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ یعنی قَدَّرْتَمْ۔

اصطلاح شریعت میں: مَاثَبَتَ بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ لَاشُبْهَةَ فِیْهِ یعنی جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

فرض کا حکم: اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس کا اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے۔ اس کا تارک فاسق اور اس کا منکر کافر ہوتا ہے۔

تیسری بات: واجب کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم

واجب کا لغوی معنی: مصنف رحمہ اللہ نے واجب کے دو معنی ذکر کیے ہیں: (۱) سقوط (۲) اضطراب

۱. سقوط کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہوتا ہے، یعنی طاری ہوتا ہے، حتی کہ وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے۔

۲. اضطراب کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردّد ہوتا ہے، اس طور پر کہ عمل کے حق میں تو فرض کی مانند ہوتا ہے، جیسا کہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی نے اس کو ترک کر دیا تو فاسق ہو گا۔ اور اعتقاد کے حق میں نفل کے مانند ہے، جیسا کہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہے اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہیں ہو گا۔

اصطلاح شریعت میں: مَا ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ فِیْهِ شُبْهَةٌ جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک گونہ شبہ ہو۔

واجب کا حکم: اس پر عمل کرنا واجب اور لازم ہے، جیسے فرض پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اعتقاد لازم نہ ہونے میں نفل کی طرح ہے۔ پس عملاً فرض کے درجہ میں ہے اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے۔

چوتھی بات: سنت کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم

سنت کا لغوی معنی: طریقہ اور راستہ

اصطلاحی تعریف : شریعت میں سنت وہ پسندیدہ راستہ ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو (اس پر مداومت پائی گئی ہو)،

خواہ وہ طریقہ حضور اکرم ﷺ کا ہو، یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طریقہ ہو، سب کو سنت کہا جائے گا۔ چنانچہ جناب نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ** یعنی تم پر میری سنت بھی لازم ہے اور میرے بعد خلفا کی سنت بھی لازم ہے۔

سنت کا حکم: یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے گا۔ یعنی عمل کے ذریعہ اس کو زندہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہو گا۔

پانچویں بات: **نفل کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کا حکم**

نفل کا لغوی معنی: نفل زائد چیز کو کہتے ہیں۔ مال غنیمت کو بھی نفل اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مقصود یعنی جہاد سے ایک زائد چیز ہوتی ہے۔

اصطلاحی تعریف: اصطلاح شرع میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو۔

نفل کا حکم: یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے اور نہ کرنے پر عذاب نہ دیا جائے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک ہی چیز ہیں۔

الدرسُ التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ

العزيمة والرخصة:

فَصْلٌ: اَلْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْءِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ؛ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُوْدِ، فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: أَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا. وَفِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ اِبْتِدَاءً، سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً؛ لِأَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ؛ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا، وَهُوَ كَوْنُ الْآمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّه إِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ. وَأَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ. وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ. وَفِي الشَّرْعِ: صَرْفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ، وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا، وَهِيَ أَعْذَارُ الْعِبَادِ، وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤَوَّلُ اِلٰى نَوْعَيْنِ، أَحَدُهُمَا: رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ، بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ، وَذٰلِكَ نَحْوُ: إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اطْمِئْنَانِ الْقَلْبِ

عِنْدَ الْإِكْرَاهِ، وَسَبِّ النَّبِي ﷺ، وَإِتْلَافِ مَالِ الْمُسْلِمِ، وَقَتْلِ النَّفْسِ ظُلْمًا. وَحُكْمُهُ: أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ يَكُوْنُ مَأْجُوْرًا؛ لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ؛ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ ﷺ. وَالنَّوْعُ الثَّانِي: تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يَصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهِ، قَالَ اللهُ تَعَالٰى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ﴾. وَذٰلِكَ نَحْوُ: الْإِكْرَاهِ عَلٰى أَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، وَحُكْمُهُ: أَنَّهُ لَوْ اِمْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُوْنُ آثِمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ، وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ.

ترجمہ: عزیمت وہ ارادہ کرنا ہے جب کہ وہ انتہائی پختگی میں ہو اس وجہ سے ہم نے کہا کہ وطی کا عزم کرنا باب ظہار میں بیوی کے پاس وطی کے لئے جانا ہے اس لئے عزم وطی موجود وطی کی طرح ہے پس جائز ہے یہ بات کہ وطی کو موجود مانا جائے دلیل کے موجود ہونے کے وقت اسی لئے اگر کسی نے کہا أعزم (میں عزم کرتا ہوں) تو وہ قسم کھانے والا ہوگا اور شریعت میں عزیمت نام ہے ان احکام کا جو ابتداء ہم پر لازم ہوئے ہیں ان کو عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور ان کا سبب آمر کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ فرض اور واجب ہیں جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جو رخصت ہے سو وہ نام ہے آسانی اور سہولت کا اور شریعت میں (نام ہے) کسی حکم کو پھیرنے کا تنگی سے آسانی کی طرف مکلف میں عذر کے واسطے سے اور اس کی اقسام مختلف ہیں رخصت کے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے اور وہ اسباب بندوں کے اعذار ہیں، اور انجام کار میں رخصت دو قسموں کی طرف لوٹتی ہے ان میں سے پہلی قسم فعل کی رخصت ہے اس کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ جس طرح کے جنایت کے باب میں معاف کرنا ہے اور رخصت کی اس قسم کی مثال اکراہ کے وقت زبان پر کفر کا کلمہ جاری کرنا ہے (ایمان پر) دل کے مطمئن ہونے کے ساتھ اور (اکراہ کے وقت) نبی علیہ السلام کو برا بھلا کہنا ہے اور (اکراہ کے وقت) مسلمان کے مال کو برباد کرنا ہے اور (اکراہ کے وقت) ظلماً کسی کو قتل کرنا ہے اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس (مکرَہ) آدمی نے صبر کیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اسے اجر وثواب دیا جائے گا اس لئے کہ وہ حرام سے بچا ہے شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے۔ اور رخصت کی دوسری قسم فعل (حرام) کی صفت کا تبدیل ہو جانا ہے اس طرح کہ وہ فعل (حرام) اس (مکرَہ) کے حق میں مباح ہو جائے گا اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) جو شخص مجبور ہو گیا سخت بھوک میں اس دوسری قسم کی مثال مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ مردار کے کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ گناہ گار ہوگا اس لئے کہ وہ مباح چیز سے رکا ہے اور وہ خود کشی کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

انتالیسواں درس

عزیمت اور رخصت

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : عزیمت کی لغوی اور شرعی تعریف۔ لغوی تعریف پر دو مثالیں اور عزیمت کی اقسام

دوسری بات: رخصت کی لغوی و شرعی تعریف اور اس کی اقسام اور چند امثلہ کا ذکر

پہلی بات :عزیمت کی لغوی و شرعی تعریف، لغوی تعریف پر دو مثالیں اور عزیمت کی اقسام

عزیمت کا لغوی معنی: انتہائی پختہ اور مؤکد ارادہ۔

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے ظہار کرنے کے بعد(یعنی اپنی بیوی کو محرّمات ابدیہ سے تشبیہ دینے کے بعد)بیوی سے وطی کرنے کا مضبوط عزم کر لیا اور وطی کے سارے اسباب مہیا کر دیئے تو یہ وطی کرنے کا ارادہ کرنا ظہار سے رجوع کی طرح ہو گا۔ جیسا کہ حقیقۃً وطی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے۔ لہذا اس پر ظہار کا کفارہ لازم ہو گا، کیونکہ وطی کا عزم مصمم وطی پائے جانے کے مانند ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح اگر کسی نے **أَعْزَمُ** کہا تو یہ حالف ہو گا۔ مثلاً یوں کہا **أَعْزَمُ أَنْ أُنْكِحَكَ اِحْدٰى اِبْنَتَيَّ هَاتَيْنِ** (میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کا تیرے ساتھ نکاح کرنے کا عزم کرتا ہوں) تو لفظ **أعْزَمُ** بولنے کی وجہ سے یہ شخص حالف ہو جائے گا اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں حانث ہو جائے گا۔ لہذا جس طرح یمین توڑنے والے پر کفارہ یمین لازم ہوتا ہے اسی طرح اس پر بھی کفارہ یمین لازم ہو گا۔

اصطلاح شرع میں: عزیمت ان احکام کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہم پر ابتداءً لازم کیے ہیں۔ ان کی مشروعیت عوارض اور موانع کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ وہ احکام ابتداءً اور اصلاً لازم ہوتے ہیں۔

عزیمت کا نام عزیمت اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ اور مؤکد ہونے کی وجہ سے پختہ اور مؤکد ہوتے ہیں۔ اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ ان احکام کا آمر (حکم کرنے والا) مفترض الطاعۃ ہے(یعنی جس کی اطاعت ہم پر فرض ہے) کیونکہ وہ ہمارا معبود اور ہم اس کے بندے ہیں۔

عزیمت کی اقسام:

عزیمت کی دو قسمیں ہیں (۱)فرض (۲)واجب

عزیمت کی ان دونوں قسموں کی تفصیل ما قبل میں بیان کر دی گئی ہے۔

دوسری بات: رخصت کی لغوی وشرعی تعریف اور اس کی دو اقسام اور مثالیں

رخصت کا لغوی معنیٰ: رخصت آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں۔

اصطلاح شرع میں: مکلّف (یعنی بندے) کے کسی عذر کی وجہ سے کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا۔

رخصت کی اقسام: مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ رخصت کے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے اس کی اقسام بھی مختلف ہوں گی۔ اور اسبابِ رخصت بندوں کے اعذار ہیں۔ لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: فعل کا کرنا حرام ہو مگر اس فعل کی رخصت حاصل ہو جائے۔ یعنی فعل کا کرنا حرام، مگر عذر کی وجہ سے بقاء حرمت کے ساتھ رخصت اور اجازت حاصل ہو جائے۔ چنانچہ اس فعل کے کرنے کی وجہ سے عند اللہ وہ گناہ گار نہ ہو گا۔

مثال: باب جنایت میں عفو ہے۔ یعنی کسی شخص نے کسی پر زیادتی اور جنایت کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ معصیت ہے مگر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مؤاخذہ نہ ہو گا۔

رخصت کی پہلی قسم کی چند مثالیں

پہلی مثال: اکراہ کے وقت کلمۂ کفر کا زبان پر جاری کرنا، جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔

اکراہ ہر آدمی کا معتبر نہیں ہو گا، بلکہ کسی ظالم شخص کی طرف سے ہو کہ اگر یہ کلمہ کفر نہ کہے تو وہ اس کو قتل کر دے گا یا کوئی عضو کاٹ دے گا۔ تو اس صورت میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے، جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔ اب اس صورت میں فعل کی حرمت کے ساتھ اس کے لیے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح کوئی ظالم شخص کسی مسلمان کو حضور ﷺ کی شان میں گالم گلوچ کرنے کا حکم دے اور منع کرنے کی صورت میں قتل کی یا کسی عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے دے تو وہ مسلمان حضور ﷺ کی شان میں گالم گلوچ کر سکتا ہے، جب کہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔ اب اس صورت میں اس فعل کی حرمت کے بقاء کے ساتھ عذر کی وجہ سے اس فعل کی اجازت دے دی گئی ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح کسی ظالم شخص نے کسی شخص کو کسی دوسرے کا مال ضائع کرنے کا حکم دے دیا اور قتل کی دھمکی دی تو اس کے لیے عذر کی وجہ سے اس فعل کی اجازت ہو گی، فعل کی حرمت بھی باقی رہے گی۔ البتہ وہ شخص اللہ کے ہاں گناہ گار نہ ہو گا۔

چوتھی مثال: اسی طرح اگر کوئی ظالم آدمی کسی کو یہ حکم دے کہ فلاں کو قتل کر دو اور جان کی دھمکی دے دے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں اگر مکرَہ (جس کو مجبور کیا گیا ہو) نے اس شخص کو قتل کر دیا تو قصاص مکرَہ سے نہیں لیا

جائے گا، بلکہ مکرِہ (جو جبر کرنے والا ہے) سے قصاص لیا جائے گا۔ اس صورت میں فعل کی حرمت کے بقاء کے ساتھ عذر کی وجہ سے فعل کی رخصت ہو گی۔

رخصت کی پہلی قسم کا حکم

حکم: یہ ہے کہ مکرَہ (جس کو مجبور کیا گیا) نے اگر صبر کر لیا اور ان کاموں کے کرنے سے رک گیا، اور اس رکنے کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہو گا، یعنی اس کو اجر ملے گا۔

رخصت کی دوسری قسم

فعل حرام کی صفت اس طرح تبدیل ہو جائے کہ وہ فعل حرام مکلّف کے حق میں مباح ہو جائے۔

دلیل: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ (المائدۃ: ۳)

یعنی اگر کسی شخص کو بھوک اتنی لگی ہو کہ وہ اپنی جان بچانے کے لیے کچھ کھا، پی نہ لے تو وہ مر جائے گا اور کھانے کے لیے حرام کے علاوہ کچھ میسر نہ ہو تو اس کے لیے وہ حرام چیز بقدر ضرورت حلال ہو جاتی ہے۔ یعنی فعل کی صفت تبدیل ہو جاتی ہے، پہلے وہ چیز حرام تھی اب حالتِ مخمصہ میں وہ حلال ہو جائے گی۔

مثال: اگر کسی ظالم شخص نے کسی مسلمان کو مجبور کیا کہ تم مردار کھاؤ، یا شراب پیو، ورنہ تمہیں قتل کر دوں گا۔ تو اس صورت میں اگر اس مکرَہ شخص نے مردار کھا لیا یا شراب پی لی تو وہ گناہ گار نہ ہو گا کیونکہ مردار اور شراب اس کے حق میں حلال ہو چکی ہے۔

رخصت کی دوسری قسم کا حکم: یہ ہے کہ اگر مکرَہ شخص کھانے اور پینے سے رک گیا، یہاں تک کہ اکراہ کرنے والے نے اس شخص کو قتل کر دیا تو وہ شخص گناہ گار ہو جائے گا کیونکہ وہ شخص ایک مباح چیز کھانے سے رک گیا ہے۔ یہ گناہ اس صورت میں ہو گا جب اس شخص کو ان چیزوں کے حلال ہونے کا علم ہو۔ اب اگر علم کے باوجود وہ کھانے سے رک گیا، حتیٰ کہ مارا گیا تو یہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے اپنے آپ کو خود قتل کر دیا۔

الدرسُ الأَربعُونَ

فَصْلٌ: الِاحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ أَنْوَاعٌ، مِنْهَا: اَلِاسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ: اَلْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ، وَالْأَخُ لَا يَعْتِقُ عَلَى الْأَخِ؛ لِأَنَّهُ لَا وِلَادَ بَيْنَهُمَا، وَسُئِلَ مُحَمَّدٌ أَيَجِبُ الْقَصَاصُ عَلٰى شَرِيْكِ الصَّبِيِّ قَالَ: لَا؛ لِأَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ: وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلٰى شَرِيْكِ الْأَبِ؛ لِأَنَّ الْأَبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ، فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ، هٰذَا بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ: لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ، إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةٌ فِيْ مَعْنًى، فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى لَازِمًا لِلْحُكْمِ، فَيَسْتَدِلُّ بِانْتِفَائِهِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ مَا رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ: وَلَدُ الْمَغْصُوْبِ لَيْسَ بَمَضْمُوْنٍ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَغْصُوْبٍ، وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ مَسْأَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْغَصَبَ لَازِمٌ لِضِمَانِ الْغَصَبِ، وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ.

ترجمہ: بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ قئ ناقض وضو نہیں ہے اس لئے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا اس لئے کہ دونوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ کیا بچے کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا تو امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ کیا بچے کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا نہیں اس لئے کہ بچہ مرفوع القلم ہے یعنی مکلف ہی نہیں ہے، سائل نے کہا پھر تو ضروری ہے کہ قصاص باپ کے ساتھ شریک قاتل پر واجب ہو اس لئے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال ہوگیا جیسے کہا جائے کہ فلاں آدمی نہیں مرا اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی حکم کو لازم ہو تو اس معنی کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد سے مروی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلے میں کسی گواہ پر

قصاص نہیں ہے جب وہ گواہ گواہی سے رجوع کرلیں اس لئے کہ گواہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ غصب ضمان غصب کو لازم ہے اور قتل وجود قصاص کو لازم ہے۔

چالیسواں درس

احتجاج بلا دلیل کی چند اقسام

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : احتجاج بلا دلیل کی پہلی قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال اور اس کی تین مثالیں

دوسری بات: عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کی ایک جائز صورت

تیسری بات : اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہو تو عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال جائز ہے اوراس کی دو مثالیں

پہلی بات: استدلال بلا دلیل کی پہلی قسم عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال اور اس کی مثال

احتجاج بلا دلیل کی پہلی قسم: عدم علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا ہے۔یعنی علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا۔

پہلی مثال: کوئی شخص یہ کہے کہ قیء ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل یہ پیش کرے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی ہے، پس جو سبیلین سے نہ نکلے وہ ناقض وضو نہیں ہے۔لہذا قیء ناقض وضو نہیں ہوگی۔

احناف کا جواب: یہ استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ وضوٹوٹنے کی علت خروج من السبیلین نہیں ہے بلکہ مطلق خروجِ نجاست ہے، خواہ وہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو۔لہذا خون، پیپ اگر نکلے اور بہے تو ان سے بھی وضوٹوٹ جائے گا اور قیء بھی چونکہ معدے سے ہو کر آتی ہے اور معدہ میں نجس رطوبات ہوتی ہیں جو قیء کے ساتھ باہر آجاتی ہیں اس لیے قیء سے بھی وضوٹوٹ جائے گا لہٰذا مستدل کا عدم علت (یعنی خروج نجاست من السبیلین) سے عدم حکم (یعنی نقض وضو) پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری مثال: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی ماں، باپ یا بیٹے، بیٹی کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جاتے ہیں لیکن اگر بھائی بہن یا خالہ پھوپھی کا مالک بن گیا تو وہ آزاد نہ ہوں گے اس لیے کہ دونوں میں علت ولادت (یعنی باپ بیٹے) کا رشتہ نہیں ہے اور جب علت (یعنی ولادت) معدوم ہے لہٰذا حکم (یعنی آزاد ہونا) بھی معدوم ہوگا۔

احناف کا جواب: یہاں پر بھی عدمِ علت (یعنی ولادت) سے عدمِ حکم (آزاد نہ ہونے) پر استدلال کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں۔ اس لیے کہ مملوک کے آزاد ہونے کے لیے رشتہ ولادت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مالک و مملوک میں قرابت محرمیت کا ہونا کافی ہے جیسا کہ حدیث ہے مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ (کسی ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو گا) لہٰذا بھائی بھائی کا مملوک ہونے کے بعد فوراً آزاد ہو جائے گا۔

تیسری مثال: اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی بالغ اور نابالغ نے مل کر کسی شخص کو قتل کر دیا تو بالغ پر قصاص واجب ہو گا یا نہیں؟ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قصاص لازم نہیں ہو گا کیونکہ نابالغ مرفوع القلم ہے، یعنی غیر مکلف ہے۔ اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔ پس جب بعض قتل پر مؤاخذہ قصاص واجب نہیں ہے تو دوسرے بعض پر بھی واجب نہ ہو گا۔ اس پر سائل نے سوال کیا کہ اگر باپ کسی دوسرے کو شریک کر کے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر ڈالے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔ پس سائل کا یہ قول عدمِ علت (یعنی باپ کا مرفوع القلم نہ ہونے) سے عدمِ حکم (یعنی سقوط قصاص) پر استدلال ہے جو کہ درست نہیں۔ اس لیے کہ سقوط قصاص کی علت صرف مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملک اور شبہ ملک بھی سقوط قصاص کی علت ہے۔ جیسا کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو قتل کرے تو ملک کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا، اسی طرح باپ بیٹے کو قتل کر دے تو شبہ کی ملک وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور شبہ ملک حدیث اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ سے ثابت ہوا۔

دوسری بات: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا درست نہ ہونے پر مثال سے وضاحت

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا، اس لیے کہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ پس یہاں موت چھت سے گرنے پر موقوف نہیں ہے، اس لیے کہ موت کے اور بھی اسباب ہیں۔

تیسری بات: اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہو تو عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال جائز ہے

حکم کی علت اگر کسی معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی حکم کے لیے لازم ہو گا اور اس صورت میں عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال درست ہو گا۔

پہلی مثال: امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے حاملہ باندی غصب کی اور اس باندی نے بچہ جنا، پھر وہ باندی اور بچہ اس کے پاس ہلاک ہو گئے تو غاصب سے صرف باندی کا ضمان لیا جائے گا، بچے کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اس لیے کہ بچہ مغصوب نہیں ہے، جب کہ ضمان غصب کے لیے لازم ہے۔ پس جب بچے کا غصب نہیں پایا گیا تو اس کا ضمان بھی واجب نہ ہو گا۔ اب یہاں ضمانِ غصب کی علت غصب میں منحصر ہے یعنی ضمان کا لازم ہونا کسی کو غصب کرنے پر منحصر ہے؛ لہٰذا عدمِ غصب (یعنی

بچہ کا مغصوب نہ ہونے) کے معنی سے عدمِ ضمان کے حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

دوسری مثال: قتل کے مقدمہ میں گواہوں نے قتل عمد کی گواہی دی، جس پر قاضی نے قصاص کا حکم جاری کر دیا۔ اب قصاص لینے کے بعد اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ان گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا؛ اس لیے کہ قصاص قتل کرنے کی علت پر منحصر ہے یعنی قصاص کا لازم ہونا کسی کے قتل کرنے پر منحصر ہے۔ لہذا عدمِ قتل (یعنی گواہوں کا قاتل نہ ہونے) سے عدمِ قصاص پر استدلال درست ہوگا۔

الدَّرْسُ الحَادِيْ وَالأَرْبَعُوْنَ

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ؛ إِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَا يُوْجِبُ بَقَاءَهُ، فَيَصْلُحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْإِلْزَامِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: مَجْهُوْلُ النَّسَبِ لَوْ اِدَّعٰى عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقًّا، ثُمَّ جَنَى عَلَيْهِ جِنَايَةً، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَرْشُ الْحُرِّ؛ لِأَنَّ إِيْجَابَ أَرْشِ الْحُرِّ إِلْزَامٌ، فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ، وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ، رُدَّتْ إِلٰى أَيَّامِ عَادَتِهَا، وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَتُهُ؛ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ، فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيْعًا، فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ، وَكَذٰلِكَ إِذَا اِبْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَضَاةً، فَحَيْضَتُهَا عَشْرَةُ أَيَّامٍ؛ لِأَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشْرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ، فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةِ؛ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْعَشْرَةِ، وَمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنْ لَا دَلِيْلَ فِيْهِ إِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْإِلْزَامِ: مَسْأَلَةُ الْمَفْقُوْدِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهُ مِيْرَاثَهُ، وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالَ فَقْدِهِ، لَا يَرْثُ هُوَ مِنْهُ، فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ، وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ. فَإِنْ قِيْلَ: قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله أَنَّهُ قَالَ: لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ؛ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ، وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ؟ قُلْنَا: إِنَّمَا ذَكَرَ ذٰلِكَ فِيْ بَيَانِ عُذْرِهِ فِيْ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ، وَلِهٰذَا رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ، فَقَالَ: مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيْهِ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ كَالسَّمِكِ، فَقَالَ: وَمَا بَالُ السَّمَكِ لَا خُمْسَ فِيْهِ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ، وَلَا خُمْسَ فِيْهِ. وَاللّٰهُ تَعَالٰى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

ترجمہ: اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا وجود اس کے باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہوتا پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعوی کیا پھر اس (مجہول النسب) پر کوئی جنایت کی تو اس دعوی کرنے والے آدمی پر آزاد کی دیت واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہذا آزاد کی دیت بلا دلیل ثابت نہیں ہوگی۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ حیض کے زمانے میں جب خون دس دنوں سے بڑھ جائے اس حال میں کہ عورت کی کوئی معروف عادت ہو تو اس عورت (کے حکم) کو اس کی عادت کے ایام کی طرف لوٹایا جائے گا اور عادت سے زائد خون استحاضہ ہوگا اس لئے کہ عادت سے زائد خون متصل ہوگیا ہے حیض اور استحاضہ کے خون کے ساتھ پس وہ زائد خون دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم عادت کے ختم ہونے کا فیصلہ کر دیں تو ہم بلا دلیل عمل کو لازم کر دیں گے، اور اسی طرح کسی لڑکی نے بالغ ہونے کے ساتھ ہی مستحاضہ ہو کر ابتدا کی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دنوں سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا حکم لگادیں تو ہم بغیر دلیل کے عمل کو لازم کریں گے برخلاف اس خون کے جو دس دنوں کے بعد ہے اس لئے کہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دنوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور دلیل اس پر کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی، مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر، مفقود کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی مر جائے اس کے مفقود ہونے کی حالت میں تو مفقود اس رشتہ دار کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل کے دفع ہوگیا اور مفقود کے لئے بلا دلیل کے استحقاق ثابت نہیں ہوا پھر اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی یہ عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس قول کو ذکر کیا ہے اپنے اس عذر کے بیان میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے اور اسی وجہ سے یہ بات بھی روایت کی گئی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے عنبر میں خمس کے بارے میں دریافت فرمایا پس امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کیا بات ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کیا بات ہے کہ مچھلی میں خمس نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ ہی درست اور صحیح بات کو خوب جاننے والے ہیں۔

اکتالیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات : استدلال بلا دلیل کی دوسری قسم استصحاب حال کی تعریف اور مثالیں

دوسری بات: مذکورہ اصول (حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا ہے) پر چند مسائل متفرع

تیسری بات : استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی دلیل میں مسئلہ مفقود کا ذکر

چوتھی بات : استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض اور اس جواب

پہلی بات استدلال بلا دلیل کی دوسری قسم استصحاب حال کی تعریف اور مثالیں

استصحاب حال کی تعریف: فی الحال کسی چیز کے موجود ہونے کا حکم لگانا اس بناء پر کہ وہ گزشتہ زمانہ میں تھی۔

- شوافع حضرات استصحاب حال کو دلیلِ الزام قرار دیتے ہیں۔
- احناف استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینے کو استدلال بلا دلیل قرار دیتے ہیں۔

احناف کہتے ہیں کہ استصحاب حال دفع کی دلیل تو ہو سکتی ہے، لیکن الزام کی دلیل نہیں ہو سکتی، یعنی احناف کے نزدیک استصحاب حال کی دلیل کے ذریعہ کسی حکم کو دفع کیا جاسکتا ہے، کسی پر ابتداءً حکم لازم نہیں کیا جاسکتا۔ استصحاب حال حجت دافعہ ہے، نہ کہ حجت ملزمہ۔

استدلال بلا دلیل کی دوسری قسم استصحاب حال کی چند مثالیں

مثالیں: مجہول النسب (وہ شخص جس کا نسب معلوم نہ ہو) آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس کے اس دعویٰ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بنی آدم میں حریت اصل ہے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ لہٰذا استصحاب حال کا دلیل دفع ہونے کی وجہ سے اس کو آزاد مانا جائے گا۔

لیکن اگر مدعی نے اس مجہول النسب آدمی پر کوئی جنایت کی، مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دیا تو اس جانی یعنی جنایت کرنے والے پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی، بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی، جو کہ آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت کا نصف ہے۔ کیونکہ اگر استصحاب حال کی بنا پر مجہول النسب کو آزاد مان کر جنایت کرنے والے پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم کی جائے تو استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا اور استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے۔ لہٰذا مجہول النسب کی حریت پر استصحاب حال کے علاوہ کوئی دوسری دلیل موجود ہونا ضروری ہے۔

دوسری بات: مذکورہ اصول (حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا ہے) پر چند مسائل متفرع

پہلا مسئلہ: مذکورہ اصول کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر حیض کے سلسلے میں کسی عورت کی مدت معلوم ہو، مثلاً اس کی عادت یہ ہے کہ اس کو ہر ماہ میں سات دن خون آتا ہے۔ اب اگر اس کو ایک ماہ میں دس دن سے زیادہ خون آتا رہا تو اس کو اس کے ایامِ عادت کی طرف لوٹایا جائے گا۔ یعنی اس کا حیض سات دن شمار ہو گا اور سات دن سے جو زائد ہے وہ استحاضہ یعنی بیماری کا خون شمار ہو گا۔ اس لیے کہ عادت سے جو خون زائد ہے وہ دمِ حیض اور دمِ استحاضہ دونوں ہو سکتا ہے۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی عادت بدل گئی ہے، یعنی اس کی عادت دس دن کی ہو گئی ہے تو یہ دس دن کا حکم لگانا بلا دلیل ہو گا۔ پس تعارض کی وجہ سے دمِ حیض اور دمِ استحاضہ دونوں جہتیں ساقط ہو جائیں گی اور حکم اس کی سابقہ حالت یعنی عادت معروفہ پر باقی رہے گا۔

دوسرا مسئلہ: اسی طرح اگر کوئی عورت اس حال میں بالغ ہوئی کہ اس کو مسلسل خون آتا رہا تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی استحاضہ کا خون ہو گا کیونکہ دس دن سے کم اور تین دن سے زائد میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ پانچ یا چھ دن حیض کے ہیں اور باقی دن استحاضہ کے ہیں تو یہ بلا دلیل حکم کو ثابت کرنا ہو گا۔ اس لیے کہ حیض کے زیادہ سے زیادہ دس دن ہوتے ہیں اور یہاں حیض کے ایام دس دن سے کم ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

تیسری بات: استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی دلیل میں مسئلہ مفقود کا ذکر

مسئلہ: مفقود الخبر آدمی (گمشدہ آدمی) کو اس کے مال کے حق میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود سے پہلے وہ زندہ تھا لہٰذا بطریق استصحاب حال وہ اب بھی زندہ ہو گا۔ لہٰذا اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہ ہو گا۔ اور اگر اس کے رشتہ داروں میں کوئی اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں انتقال کر گیا تو مفقود اس کا وارث نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب حال کو دلیل قرار دے کر مفقود کو زندہ قرار دیا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کے لیے استصحاب حال کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہے۔ اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا، اور اس کے لیے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے۔

چوتھی بات: استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض اور اس جواب

فَإِنْ قِيْلَ: قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ.... الخ: اس عبارت میں استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض اور اس جواب ذکر کیا گیا ہے۔

اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ کسی مسئلے میں بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، حالانکہ خود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے

بلا دلیل کے استدلال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ دی ہے: **لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ** یعنی عنبر میں اس لیے خمس نہیں ہے کہ اس میں خمس واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی۔ اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس کے واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدمِ دلیل سے استدلال کرنا ہے۔

جواب: یہ اعتراض اس وقت درست ہو تا جب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ بات بطور استدلال ذکر فرماتے۔ حالانکہ امام صاحب رحمہ اللہ نے یہ بات بطور استدلال ذکر نہیں فرمائی ہے، بلکہ عنبر میں عدم وجوب خمس کے قائل ہونے پر عذر بیان کیا ہے، کہ قیاس تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو؛ اس لیے کہ خمس تو مال غنیمت میں نکالا جاتا ہے۔ اور خلاف قیاس اس پر حدیث بھی وارد نہیں ہوئی، یعنی خمس واجب ہونے پر۔ لہذا امام صاحب رحمہ اللہ نے عنبر میں عدمِ وجوبِ خمس کے قائل ہونے کی وجہ بھی بیان فرمادی۔

چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ سے سوال کیا کہ عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے، اس لیے اس میں خمس نہیں ہے۔ پھر امام محمد رحمہ اللہ نے پوچھا: مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے تو مچھلی میں بھی خمس نہیں ہو گا۔

تمرینات

سوال نمبر ا: قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کریں؟
سوال نمبر ۲: حجت قیاس پر دلائل ذکر کریں؟
سوال نمبر ۳: شرائط قیاس ذکر کریں؟
سوال نمبر ۴: وہ مقامات ذکر کریں جہاں شرائط قیاس فوت ہو رہی ہیں مثالیں بھی ذکر کریں؟
سوال نمبر ۵: قیاس کی اقسام باعتبار مفہوم ذکر کریں اور رکن قیاس بھی ذکر کریں؟
سوال نمبر ۶: قیاس منطقی اور قیاس شرعی میں کیا فرق ہے؟
سوال نمبر ۷: علت پہچاننے کا کیا طریقہ ہے مثالوں کے ساتھ ذکر کریں؟
سوال نمبر ۸: وہ علت جو رائے اور اجتہاد سے نکالی گئی ہو اس کی مثال ذکر کریں؟
سوال نمبر ۹: اجتہاد اور رائے ہے جس وصف کو حکم کے لیے مناسب قرار دیا گیا ہے اس کی مثال ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۰: قیاس کی تینوں اقسام میں کیا فرق ہے ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۱: ممانعت کی تعریف کریں اور اس کی اقسام کو مثالوں سے واضح کریں؟
سوال نمبر ۱۲: القول بموجب العلۃ کسے کہتے ہیں ذکر کریں مثال بھی لکھیں؟
سوال نمبر ۱۳: قلب کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کریں؟
سوال نمبر ۱۴: عکس اور فساد وضع کی تعریف کریں اور مثالیں ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۵: نقض اور معارضہ کی تعریف کریں اور مثالیں ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۶: الفرق کے کیا معنی ہیں ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۷: علت سبب اور شرط کی تعریف کریں؟
سوال نمبر ۱۸: سبب علت کے ساتھ جمع ہونے پر متفرع مثالیں ذکر کریں اور سبب علت کے معنی مستعمل ہونے کی مثال ذکر کریں؟
سوال نمبر ۱۹: غیر سبب کو سبب پر اطلاق کب کیا جاتا ہے؟
سوال نمبر ۲۰: احکام شرعیہ اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی وضاحت کریں؟
سوال نمبر ۲۱: وجوب صلاۃ، وجوب صوم، وجوب زکوۃ، وجوب حج، وجوب صدقہ فطر اور وجوب عشر، وجوب خراج ،وجوب وضو اور وجوب غسل کے اسباب ذکر کریں؟

آسان اصطلاحات اور ان کے احکام

تَعْرِيْفُ الْخَاصِّ: لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ

حُكْمُ الْخَاصِّ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ

تَعْرِيْفُ الْعَامِّ: كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًامِنَ الْأَفْرَادِ إِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَإِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَامَنْ وَمَا

حُكْمُ عَامٍّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَهُوَقَطْعِيٌّ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ

حُكْمُ عَامٍّ خُصَّ عَنهُ الْبَعْضُ: يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ اِحتِمَالِ التَّخْصِيْصِ وَلَايَبْقَى قَطْعِيًّا بَلْ يَصِيْرُ ظَنِّيًّا

تَعْرِيْفُ الْمُطْلَقِ: مَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْسِ الذَّاتِ بِدُوْنِ خُصُوْصِ صِفَاتِهَا

حُكْمُ الْمُطْلَقِ: الْمُطِلَقُ يَجْرِىْ عَلٰى اِطْلَاقِهِ

تَعْرِيْفُ الْمُقَيَّدِ: مَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْسِ الذَّاتِ مَعَ خُصُوْصِ صِفَاتِهَا

حُكْمُ الْمُقَيَّدِ: الْمُقَيَّدِ يَجْرِىْ عَلٰى تَقْيِيْدِهِ

تَعْرِيْفُ الْمُشْتَرِكِ: مَاوُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْناًأَوْلِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِالْحَقَائِقِ

حُكْمُ الْمُشْتَرِكِ: إِذَاتَعَيَّنَ الْوَحْدُمُرَادًابِهِ سَقَطَ اِعْتِبَارُإِرَادَةِغَيْرِهِ

تَعْرِيْفُ الْمُؤَوَّلِ: إِذَاتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِالْغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا

حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَأِ

تَعْرِيْفُ الْحَقِيْقَةِ: لَفْظٌ أُرِيْدَ بِهِ مَاوُضِعَ لَهُ كَالْاَسَدِ لِلْحيْوَانِ الْمُفْتَرِسِ

حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ: وُجُوْدُ مَاوُضِعَ لَهُ خَاصًّا اَوْ عَامًّا

تَعْرِيْفُ الْمَجَازِ: لَفْظٌ أُرِيْدَ بِهِ غَيْرِمَاوُضِعَ لَهُ لِمُنَاسِبَةِ بَيْنِهِمَا كَالْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ

تَعْرِيْفُ اَلصَّرِيْحِ: لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا

تَعْرِيْفُ الْكِنَايَةِ: لَفْظٌ لَا يُفْهَمُ مَعْنَاهُ اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ

حُكْمُ الْكِنَايَةِ: ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَاعِنْدَوُجُوْدِالنِّيَّةِأَوْبِدَلَالَةِالْحَالِ

تَعْرِيْفُ الظَّاهِرِ: كَلَامٌ ظَهَرَالْمُرَادُبِهِ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِتَأَمُّلٍ

حُكْمُ الظَّاهِرِ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَاظَهَرَ مِنْهُ مَعْنَاهُ خَاصًّاكَانَ اَوْعَامًّامَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِالْغَيْرِ

تَعْرِيْفُ النَّصِّ: مَاسِيْقَ الْكَلَامُ لأَجْلِهِ

حُكْمُ النَّصِّ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ مِنْهُ مَعْنَاهُ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا مَعَ احْتِمَالِ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ

تَعْرِيْفُ الْمُفَسَّرِ: مَاظَهَرَالْمُرَادُبِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَايَبْقٰى مَعَهُ اِحْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ

حُكْمُ الْمُفَسَّرِ: وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَدْلُوْلِهِ قَطْعًامَعَ احْتِمَالِ النَّسْخِ فِيْ زَمَانِ الْوَحْيِ

تَعْرِيْفُ الْمُحْكَمِ: مَاازْدَادَقُوَّةًعَلَى الْمُفَسَّرِبِحَيْثُ لَايَقْبَلُ التَّأْوِيْلَ وَالتَّخْصِيْصَ وَالنَّسْخَ اَصْلًا

حُكْمُ الْمُحْكَمِ: لُزُوْمُ الْعَمَلِ وَالْاِعْتِقَادِ بِهِ لَا مَحَالَةَ

تَعْرِيْفُ الْخَفِيِّ: مَاخَفِيَ الْمُرَادُبِهَابِعَارِضٍ لَامِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ

حُكْمُ الْخَفِيِّ: وُجُوْبُالطَّلَبِحَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُالْخِفَاءُ

تَعْرِيْفُ الْمُشْكِلِ: مَا ازْدَادَ خِفَاءًعَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَمَاخَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهُ دَخَلَ فِيْ أَشْكَالِهِ

حُكْمُ الْمُشْكِلِ: لَايَنَالُ الْمُرَادُمِنْهُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ التَّأمُّلِ فِيْ مَعْنَاهُ

تَعْرِيْفُ الْمُجْمَلِ: مَاازْدَادَخِفَاءًعَلَى الْمُشْكِلِ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ وُجُوْهًافَصَارَبِحَالٍ لَايُعْلَمُ الْمُرَادُ بِهِ إِلَّابِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ

حُكْمُ الْمُجْمَلِ: لَا يُعْمَلُ بِهِ اِلَّا بَعْدَ بَيَانِ الْمُتَكَلِّمِ بِالْمُجْمَلِ

تَعْرِيْفُ الْمُتَشَابِهِ: مَاازْدَادَخِفَاءًعَلَى الْمُجْمَلِ بِحَيْثُ لَايُعْلَمُ الْمُرَادُمِنْهُ اَصْلًا

حُكْمُ الْمُتَشَابِهِ: اَلتَّوَقُّفُ مَعَ اِعْتِقَادِحَقِيْقَةِالْمُرَادِبِهِ اِلٰى اَنْ يَأْتِيَ الْبَيَانُ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ

تَعْرِيْف عِبَارَةِالنَّصِّ: مَاسِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيْدَبِهِ قَصْدًا

حُكْمُ عِبَارَةِالنَّصِّ: وُجُوْبُ مَاثَبَتَ بِهَاقَطْعًا

تَعْرِيْفُ إِشَارَةِالنَّصِّ: مَاثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِزِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلَاسِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

حُكْمُ إِشَارَةِالنَّصِّ: وُجُوْبُ مَاثَبَتَ بِهَاقَطْعًاإِلَّا اَنَّ عِبَارَةَ النَّصِّ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

تَعْرِيْفُ دَلَالَةِالنَّصِّ: مَاعُلِمَ عِلَّةًلِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةًلَااجْتِهَادًاوَلَااسْتِنْبَاطًا

حُكْمُ دَلَالَةِالنَّصِّ: وُجُوْبُ مَاثَبَتَ بِهَاقَطْعًاوَتَقْيِيْدِ عُمُوْمِ الْحُكْمِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهِ

تَعْرِيْفُ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ: مَا يَثْبُتُ لِتَصْحِيْحِ الْكَلَامِ لُغَةًاَوْ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا

حُكْمُ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ: أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِفَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ

تَعْرِيْفُ الْأَمْرِ: الْزَامُ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ

حُكْمُ الْأَمْرِ: (١) مُوْجِبُ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ اِلَّا بِقَرِيْنَةٍ

(٢) الْأَمْرُبِالْفِعْلِ لَايَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ

تَعْرِيْفُ الْأَدَاءِ: عِبَارَةٌعَنْ تَسْلِيْمِعَيْنِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ

تَعْرِيْفُ الْقَضَاءِ: عِبَارَةٌعَنْ تَسْلِيْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ

تَعْرِيْفُ اَدَاءِ الْكَامِلِ: هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ الْكَمَالِ فِيْ صِفَتِهِ

حُكْمُ اَدَاءِ الْكَامِلِ: يَخْرُجُ بِهِ عَنِ الْعَهْدَةِ

تَعْرِيْفُ اَدَاءِ الْقَاصِرِ: هُوَ تَسْلِيْمِعَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهِ

حُكْمُ اَدَاءِ الْقَاصِرِ: إِنْ أَمْكَنَ جَبْرُالنُّقْصَانِ بِالْمِثْلِيَنْجَبِرُبِهِ وَإِلَّايَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّافِيْ الْإِثْمِ

تَعْرِيْفُ قَضَاءِ الْكَامِلِ: هُوَ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى

تَعْرِيْفُ قَضَاءِ الْقَاصِرِ: هُوَ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ مَعْنًى فَقَطْ

تَعْرِيْفُ النَّهْيِ: قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ

تَعْرِيْفُ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ: مَاتَكُوْنُ مَعَانِيْهَا الْمَعْلُوْمَةُ الْقَدِيْمَةُ قَبْلَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلٰى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ

حُكْمُ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ: أَنْ يَكُوْنَ الْمَنهِيُّ عَنْهُ هُوَعَيْنُ مَاوَرَدَعَلَيْهِ النَّهْيُفَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا فَلَايَكُوْنُ مَشْرُوْعًاأَصْلًا

تَعْرِيْفُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ: مَاتَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَاالْاَصْلِيَّةُبَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ

حُكْمُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ: أَنْ يَكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَمَا أُضِيْفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ هُوَحَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيْحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَالِنَفْسِهِ

حَرْفُ الْوَاوِ: الْوَاوُلِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ اَوْ تَرْتِيْبٍ

حَرْفُ الْفَاءِ: الْفَاءُلِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ

حَرْفُ ثُمَّ: ثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ لَكِنَّهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَايُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ

حَرْفُ بَلْ: بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِالثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ

حَرْفُ لٰكِنْ: لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَإِلَّافَهُوَمُسْتَأْنِفٌ

حَرْفُ أَوْ: أَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِالْمَذْكُوْرَيْنِ فَكَانَلَهُ وِلَايَةُالْبَيَانِ ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُفِيْ مَقَامِ النَّفْيِ يُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍمِّنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ

حَرْفُ حَتّٰى: حَتّٰى لِلْغَايَةِ كَإِلٰى فَإِذَا كَانَ مَاقَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلَحُ غَايَةً لَهُ

حَرْفُ إِلٰى: إِلٰى لِإِنْتِهَاءِالْغَايَةِثُمَّ هُوَ فِيْبَعْضِا لصُوَرِ يُفِيْدُ مَعْنٰى امْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِيْ بَعْضِ الصُّوَرِيُفِيْدُمَعْنٰى الْإِسْقَاطِ فَإِنْ أَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَاتَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيالْحُكْمِ وَإِنْ أَفَادَالْإِسْقَاطَ تَدْخُلُ

حَرْفُ عَلٰى: عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِمَعْنٰى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ

حَرْفُ فِيْ: فِيْ لِلظَّرْفِ وَتُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْمَصْدَرِ

حَرْفُ الْبَاءِ: الْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فِيْ وَضْعِ اللُّغَةِوَلِهٰذَاتَصْحَبُ الْأَثْمَانَ

تَعْرِيْفُ الْبَيَان: الْبَيَانُ لُغَةً الْاِظْهَارُ ، اِصْطِلَاحًا اِظْهَارُ الْمُرَادِ لِلْمُخَاطَبِ

تَعْرِيْفُ بَيَانِ التَّقْرِيْرِ: هُوَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًالٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ

تَعْرِيْفُ بَيَانِ التَّفْسِيْرِ: هُوَ مَااِذَاكَانَ اللَّفْظُ غَيْرَمَكْشُوْفِ الْمُرَادِفَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ

حُكْمُ بَيَانِ التَّقْرِيْرِوَالتَّفْسِيْرِ: يَصِحَّانِ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا

تَعْرِيْفُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ: هُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بِبِيَانِهِ مَعْنٰى كَلَامِهِ

حُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ: يَصِحَّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحَّ مَفْصُوْلًا

تَعْرِيْفُ بَيَانِ الضَّرُوْرَةِ: هُوَ بَيَانُ حَاصِلٍ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ

تَعْرِيْفُ بَيَانِ الْحَالِ: هُوَ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ

تَعْرِيْفُ بَيَانِ الْعَطْفِ: هُوَ أَنْتَعْطَفَ مَكِيْلًاأَوْمَوْزُوْنًاعَلٰى جُمْلَةٍمُجْمَلَةٍيَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ

تَعْرِيْفُ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ: وَهُوَالنَّسْخُ فَيَجُوْزُذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ

تَعْرِيْفُ السُّنَّةِ: اَلسُّنَّةُ لُغَةً اَلطَّرِيْقَةُ وَاِصْطِلَاحًا سُنَّةُ النَّبِيِّ مَا يَثْبُتُ اِلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ اَوْفِعْلٍ اَوْتَقْرِيْرٍ

تَعْرِيْفُ الْمُتَوَاتِرِ: الْمُتَوَاتَرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌعَنْ جَمَاعَةٍ لَايُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ

حُكْمُ الْمُتَوَاتَرِ: يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهُ كُفْرًا

تَعْرِيْفُ الْمَشْهُوْرِ: مَاكَانَ مِنَ الْآحَادِفِي الْاَصْلِ ثُمَّ اشْتَهَرَفِي الْعَصْرِالثَّانِي وَالثَّالِثِ حَتّٰى لَا يُتَوَهَّمُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَتَلَقَّتْهُالْأُمَّةُ

حُكْمُ الْمَشْهُوْرِ: يُوْجِبُ عِلْمَ الطَّمَأْنِيْنَةِوَيَكُوْنُ رَدُّهُ بِدْعَةً

تَعْرِيْفُ خَبَرِالْوَاحِدِ: هُوَ مَانَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَاعِبْرَةَ لِلْعَدَدِاِذَالَمْ تَبْلُغْ حَدَّالْمَشْهُوْرِ

حُكْمُ خَبَرِالْوَاحِدِ: يُوْجِبُ الْعَمَلَ دُوْنَ عِلْمِ الْيَقِيْنِ

تَعْرِيْفُ الْاِجْمَاعِ: الْاِجْمَاعُ لُغَةً الْاِتِّفَاقُ، شَرِيْعَةً اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِيْنَ مِنْ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِيْ عَصْرٍعَلٰى اَمْرٍ

حُكْمُ الْاِجْمَاعِ:	هُوَ حُجَّةٌ كَالْحَدِيْثِ
تَعْرِيْفُ الْقِيَاسِ:	تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرَعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا
حُكْمُ الْقِيَاسِ:	يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيْلِ فِي الْحَادِثَةِ
تَعْرِيْفُ الْفَرْضِ:	هُوَ مَاثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَاشُبْهَةَفِيْهِ
حُكْمُ الْفَرْضِ:	لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْاِعْتِقَادِبِهِ
تَعْرِيْفُ الْوُجُوْبِ:	هُوَ مَاثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ
حُكْمُ الْوُجُوْبِ:	لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِ حَتَّى لَايَجُوْزُ تَرْكُهُ وَنَفْلًافِيْ حَقِّ الِاعْتِقَادِ فَلَايَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُبِهِ جَزْمًا
تَعْرِيْفُ السُّنَّةِ:	هِيَ عِبَارَةٌعَنِ الطَّرِيقَةِالْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِفِيْ بَابِ الدِّيْنِسَوَاءٌكَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ أَوْمِنَ الصَّحَابَةِ
حُكْمُ السُّنَّةِ:	أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُبِإِحْيَائِهَاوَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ
تَعْرِيْفُ النَّفْلِ:	هُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ
حُكْمُ النَّفْلِ:	أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهٖ
تَعْرِيْفُ الْعَزِيْمَةِ:	لُغَةً الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَشَرْعًا عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ اِبْتِدَاءً
تَعْرِيْفُ الرُّخْصَةِ:	عِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِوَالسَّهُوْلَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ

آج بروز بدھ ۲۰ جمادی الثانی ۱۴۴۲ ہجری بمطابق ۳ فروری ۲۰۲۱ء بعد نماز عصر جامع مسجد فاطمہ غازی ٹاؤن فیز ا ملیر میں اللہ تعالیٰ کے فضل واحسان سے اصول الشاشی کی شرح معارف الحواشی مکمل کرنے کی سعادت حاصل ہوئی۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر بندے کی نجات کا سبب بنادے۔ آمین

......تمت بالخیر......

معارف الحواشی

اردو شرح

اصول الشاشی

مکتبہ عمر فاروقؓ
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34604566, Cell: 0334-3432345